59e ANNEE (6e SÉRIE) No 21 26 MAI 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

Premier article : L'objet de la théologie

SOMMAIRE

1. Le problème de l'apport rationnel et du raisonnement théologique. — 2. Le procédé dialectique du raisonnement est-il le seul procédé dans l'évolution dogmatique ? — 3. L'objet formel *quo* et *quod* de la théologie. — 4. Dieu, sujet formel de la théologie. — 5. Introduction à la théologie (Ch. Journet). — 6. Deux applications : *a*) la théologie du Corps Mystique ; *b*) la doctrine catholique centrée sur la vie.

Sous ce titre : « Chronique de Théologie » [1], nous nous proposons de grouper les publications parvenues à la rédaction autour de quatre problèmes principaux : I. Le problème de la théologie en général. — II. Le problème des origines du monde et de l'homme. — III. La théologie de l'Incarnation et de la Rédemption. — IV. La théologie mariale.

Aujourd'hui, la théologie en général retiendra notre attention.

* *

Il s'agit surtout du problème qui fut vivement discuté au début du xxe siècle, *l'objet de la théologie*. Certains ouvrages, parus entre 1910 et 1925 sont restés classiques : *Le dogme chrétien, sa nature ses formule, son développement*, du P. de Grandmaison ; *L'Evolution homogène du dogme catholique*, du P. Marin-Sola ; et surtout *Le Donné révélé et la théologie*, du P. Gardeil.

Deux ouvrages, parus à la veille de la guerre, ont provoqué quelque remous. Il s'agit de savoir si les théologiens scolastiques, se conformant à l'enseignement de la théologie traditionnelle, ont fait fausse route en indiquant le « révélé virtuel » comme l'objet propre de la théologie. Il semble bien qu'une condamnation sommaire d'un enseignement communément reçu ne saurait être agréée, et l'on sait qu'elle ne le fut point [2]. Toutefois, la question de l'objet de la théologie méritait d'être reprise avec une vue moins circonscrite, et l'on peut estimer, semble-t-il, que le P. Congar, O. P., a réussi cette mise au point dans son remarquable article *Théologie* [3].

1. — En raison de la controverse à laquelle on a fait allusion, notre analyse portera presque exclusivement sur la manière heureuse dont le P. Congar envisage et résout le « problème de l'apport rationnel et du raisonnement théologique » (col. 472-83).

Les notions rationnelles, introduites en théologie spéculative, ne sont ni vaines, ni parallèles, ni étrangères aux vérités de foi, ni dominatrices et assimilatrices de celles-ci, mais elles sont *assimilées par les vérités de foi et ramenées ainsi à leur sens.* Dans le raisonnement théologique, « on n'a pas un terme de foi, un terme de raison et un produit théologique, mais un terme de foi assumant vitalement et assimilant du vrai rationnel pour porter, grâce à lui, l'analogie révélée à un état rationnel et scientifique et constituer avec lui un unique analogue de foi » (col. 475).

> C'est d'un bout à l'autre la foi qui commande en théologie. C'est uniquement pour prendre son développement dans une intelligence humaine selon le mode connaturel à cette intelligence, qu'elle s'annexe et se subordonne des notions philosophiques. Elle n'en reçoit aucun apport objectif propre, mais seulement une explication plus complète en assumant les ressources et les voies de cette raison. Aussi, dans cette assomption, les notions philosophiques sont-elles vérifiées, amenuisées, purifiées par la foi de manière à répondre au service que celle-ci réclame d'elles. Ce travail est évident dans la théologie scolastique ; qu'on pense seulement à la reprise des notions de personne, de relations, de conversion substantielle, de subsistence, de verbe mental ; les deux dernières, qui sont d'authentiques notions philosophiques n'ont été dégagées, au bénéfice de la philosophie que sous la pression du travail théologique et pour ses besoins ; quant à la première, on sait quelles rectifications et quelles précisions elle doit à sa destination théologique.. (col. 474-75).

On comprend qu'une telle « assomption » des notions philosophiques et des raisonnements humains ne puisse être réalisée indépendamment du magistère de l'Eglise. Seule, en effet, l'Eglise, grâce à l'assistance du Saint-Esprit, peut proposer et interpréter le donné révélé avec l'autorité souveraine de son magistère. Aussi le théologien ne doit-il jamais perdre de vue l'enseignement de ce magistère, soit dans le présent, soit dans le passé. Très opportunément, le P. Congar observe à cet égard que les controverses qui se sont produites au cours des trente années passées ont marqué « une accentuation de la liaison essentielle qui existe entre la théologie et le magistère de l'Eglise » (col. 445).

[1] Cette Chronique aurait dû paraître déjà depuis quelques mois. Plusieurs auteurs ont pu s'étonner et peut-être se trouver peinés de notre lenteur. Qu'ils veuillent bien nous excuser, en se reportant à la petite note insérée dans l'*Ami* (24 février, page jaune), laissant entendre que les rédacteurs sont fort occupés et qu'il faut... faire preuve de patience.

[2] Voir la critique de cette condamnation de la thèse scolastique dans l'article du P. Gagnebet, *Un essai sur le problème théologique*, dans *Revue thomiste*, 1939, p. 108-146.

[3] D. T. C., t. xv, col. 341-502.

Est-ce à dire que toutes les conclusions de la théologie doivent coïncider avec les décisions du magistère ? Ce serait méconnaître à la fois la liberté qui doit être laissée au théologien et le caractère progressif de la science théologique.

Toujours à la lumière des principes de la foi et des directives du magistère, il y a place pour les recherches personnelles du théologien. Recherches conduites d'ailleurs sous sa responsabilité propre. La distinction entre « dogme » et « théologie » a toujours été reconnue dans l'Eglise. Le dogme explique et explicite le contenu de la révélation et cette explication et cette explicitation est l'apport humain de l'Eglise sous l'assistance du Saint-Esprit. La théologie ajoute une lumière nouvelle à la lumière de la foi. Elle demeure, sans doute, à l'intérieur du contenu des vérités révélées ; mais ce qu'elle percevra et affirmera dans l'objet révélé sera perçu et vu par elle grâce à un effort humain et par l'emploi de moyens épistémologiques humains, pour qui ne valent ni l'assistance dont bénéficie l'Eglise, ni, à plus forte raison, l'inspiration qui est donnée au « prophète ». De ce premier chef, une possibilité de tâtonnements, d'hésitations, voire d'erreurs, doit toujours être entrevue dans l'œuvre du théologien.

De plus, sous peine de bloquer la vie de l'Eglise en interdisant tout progrès dans la pénétration des vérités qui doivent l'éclairer, il faut accorder au théologien une initiative qui concourra efficacement au développement homogène du dogme. Il peut arriver ainsi que la théologie « dépasse, à ses propres risques, les affirmations du dogme à un moment donné, tentant des synthèses là où celui-ci ne donne que des éléments, abordant des problèmes pour lesquels celui-ci ne fournit qu'un point de départ plus ou moins lointain » (col. 491).

Des conclusions théologiques pourront donc n'être que de simples opinions auxquelles jamais ne s'adjoindra la sanction de l'Eglise ; à certains systèmes théologiques fera toujours défaut l'assentiment du magistère. Mais il arrivera aussi — et c'est là l'honneur de la science théologique — que des raisonnements s'inspirant des données de la foi aboutissent à des conclusions dont la certitude s'avère telle, que le magistère infaillible y ajoutera sa proposition authentique : tel fut le cas de l'Immaculée Conception ; tel est vraisemblablement celui de l'Assomption ou de la Médiation universelle de Marie. D'autres fois, sans s'engager aussi complètement, l'Eglise, par une décision doctrinale d'ordre pratique, écartera l'opinion contradictoire de l'enseignement qu'elle entend approuver. Tel fut le sens et la portée du décret du Saint-Office (5 juin 1918) sur la science du Christ.

2. — On peut encore se demander si la concordance doctrinale entre conclusions théologiques et progrès du dogme est telle qu'une proposition ne pourrait jamais être définie par l'Eglise ni considérée comme révélée, qui n'apparût rigoureusement prouvée à partir de ses prémisses. Tel fut, en 1919, le sens de la thèse du P. Tuyaerts, O. P., *L'Evolution du Dogme* (Louvain) : « La nature du dogme et celle de notre esprit ne rendent possible qu'un seul procédé dans l'évolution dogmatique, le procédé dialectique du raisonnement » (p. 236).

Le P. de Lubac a rappelé récemment les réserves que rencontre pareille thèse de la part des théologiens ; et il rappelle la position du P. de Grandmaison et celle (antérieure à la thèse de Louvain) du P. Gardeil [4].

Le P. de Grandmaison se pose la question « de savoir si l'Eglise ne peut reconnaître et proclamer une vérité révélée, là où tous nos raisonnements, toutes nos investigations n'arriveraient qu'à une conclusion théologique et *moins encore* ». Il répond affirmativement :

> Ce pouvoir de dépasser en certains cas, sur des indices irréductibles à une exposition systématique, la portée naturelle du « discours » historique et logique qui prépare la définition ; ce don supérieur d'intuition qui fait prendre à l'Eglise une conscience claire de vérités qu'aucune argumentation démonstrative n'a montrées évidemment présentes dans le dépôt révélé ; cette sorte d'instinct divinateur qui incline peu à peu le Magistère ecclésiastique dans le sens d'une analogie, d'une convenance de la foi, d'une propension cordiale du peuple chrétien et lui fait trouver ensuite les distinctions nécessaires et les réponses triomphantes — c'est l'œuvre du Saint-Esprit dans l'Eglise, l'accomplissement des promesses du Maître [5].

Tout en affirmant, dans le développement du dogme, l'influence réelle et parfois décisive du raisonnement théologique, le P. Gardeil estime qu'un tel raisonnement n'est pas en soi indispensable et que d'ailleurs, pour coopérer au développement dogmatique, il doit se placer sous l'influence régulatrice de la foi :

> Si, sur le terrain purement dialectique, une conclusion théologique ne sera jamais qu'une conclusion théologique, il ne semble pas impossible de transporter le travail théologique sur un autre terrain où il peut déployer une valeur d'un autre ordre que la valeur purement logique, où il possèdera une portée explicative du fait, presque indéniable, de la définition des vérités obtenues par voie de conclusion théologique.
>
> Ce terrain, c'est celui de la foi vivante et socialisée de l'Eglise catholique ; j'entends de l'Eglise entière, enseignante et enseignée. C'est cette foi qui a reçu le dépôt révélé et le garde à travers les siècles ; c'est elle qui, pour en découvrir les virtualités cachées, utilise présentement le raisonnement théologique. N'isolons pas de la foi le raisonnement théologique. Considéré sous son empire, le voilà qui ajoute à son caractère de valeur abstraite toute logique, le rôle dynamique d'instrument d'une recherche en commun, d'un facteur collectif de vérité. Evidemment, pour coopérer ainsi au développement du dogme, les arguments devront avoir une valeur intrinsèque : mais cette valeur intrinsèque d'évidence scientifique sera moins appréciée, en l'espèce, pour elle-même, que pour l'unanimité d'assentiment, pour la tendance collective vers une formule nouvelle, qu'un bon raisonnement théologique est apte à provoquer chez les chefs de l'Eglise, les théologiens, les pasteurs d'âmes, les simples fidèles... Il va de soi, d'ailleurs, qu'un raisonnement rigoureux partant de prémisses de foi, est l'instrument par excellence de la formation de cette théologie reçue, mais il ne semble pas absolument indispensable.
>
> ...La valeur explicative a son influence, sans doute, mais cette influence n'est pas décisive ; elle ne constitue pas pour les conclusions théologiques, en regard de la définition dogmatique qu'elles préparent, un principe de différenciation immédiate, un droit de plein exercice à être définies [6]. Ce principe de différenciation intrinsèque existe

[4] H. de Lubac, *Bulletin de théologie fondamentale*, dans *Recherches de science religieuse*, 1948, p. 130 et suiv.

[5] L. de Grandmaison, *Le Dogme chrétien, sa nature, son développement*, Paris, Beauchesne, 1928, p. 262-63.

[6] Quelques lignes auparavant, le P. Gardeil avait montré par deux exemples que ce n'est pas toujours la rigueur logique du raisonnement qui montre le bien-fondé d'une

lorsque, par l'effet de causes nombreuses — au premier rang desquelles il faut mettre d'abord les actes du Magistère ordinaire de l'Eglise, encycliques, lettres et discours du Souverain Pontife, condamnations de propositions, décisions des Congrégations, des Conciles provinciaux, des Evêques dispersés ; ensuite ce merveilleux facteur d'unification intellectuelle qu'est le raisonnemnt rigoureux, — la vérité énoncée dans une conclusion théologique s'est solidarisée dans la conscience de l'Eglise avec l'objet de foi, au point de devenir théologie reçue, j'allais dire crue. Et ce serait, en effet, une faute grave contre la foi que de la nier, une fois qu'elle est parvenue en cet état.

C'est là un principe de différenciation d'ordre social et de valeur, au fond, surnaturelle. La conclusion théologique qui en bénéficie le doit moins à sa rigueur dialectique qu'à sa valeur de représentation pour fixer et unir dans une même profession l'universalité des fidèles. Et cette valeur d'unification ne peut être acquise sans une disposition spéciale de la Providence, du Saint-Esprit, qui veille sur la vie du dogme de son Eglise [7].

Le P. de Lubac — et c'était là l'occasion de son « Bulletin de théologie fondamentale », — avait cru trouver chez son confrère, le P. Boyer, l'équivalent adouci de la thèse outrancière du P. Tuyaerts. Analysant les controverses suscitées par cette thèse, le P. Boyer avait écrit :

Je ne vois pas qu'on puisse nier le lien logique, qui non seulement existe en soi, mais qui est saisissable par nos moyens d'investigation, entre la précision progressive du dogme et la plus grande indétermination des origines. Le développement d'une vérité ne peut suivre qu'une logique, et cette voie au moins au point de vue d'arrivée, doit pouvoir être aperçue. ... L'Eglise, assistée de l'Esprit Saint, met son autorité du côté de la logique véritable [8].

Les textes du P. de Grandmaison et du P. Gardeil ne semblent pas en opposition avec l'affirmation du P. Boyer. Tout au plus, question de nuances. Ces deux auteurs, cités par le P. de Lubac, n'excluent pas un lien rationnel et logique — dans le sens le plus large du mot — rattachant une vérité nouvellement définie au dépôt de la révélation. Mais ce lien « logique » peut consister en une simple analogie, une inférence sentie plutôt que perçue, mieux connue cependant après la définition de l'Eglise. Le P. Gardeil concède même expressément que le raisonnement rigoureux, partant des prémisses de la foi, est en soi l'instrument par excellence de la formation d'une théologie reçue dans l'Eglise universelle.

De son côté, le P. Boyer fait observer que « si deux vérités ne sont unies par aucune connexion logique », il y a impossibilité de dire que la seconde, dans le temps, est « la transmission de la première *in eodem sensu eademque sententia* ». Et il ajoute :

Il est bien entendu qu'en réclamant un lien logique entre le passé et le présent, je laisse au mot *logique* toute son extension. Il y a lien logique entre deux vérités lorsque l'une des deux est impliquée dans l'autre de quelque façon que ce soit, et qu'à l'aide d'une lumière intellectuelle on peut passer de l'une à l'autre, soit par raisonnement, soit par analyse, soit par inférence, soit par induction [9].

Sans doute, le P. de Lubac a raison d'insister sur le caractère concret et vivant de la révélation chrétienne. Le P. Lebreton a écrit fort justement que dans le Nouveau Testament, le point de départ du dogme « est moins un enseignement qu'une personne » ; par là, il veut montrer la différence de la doctrine philosophique grecque, de la religion juive, avec la foi chrétienne. Ni le Juif, ni le Grec n'atteignent, dans sa réalité concrète, l'objet de leur croyance ; seul le chrétien trouve en Jésus non seulement le maître qui enseigne, mais l'objet même de sa foi. C'est dans le même sens que, plus loin, le même auteur écrira que « c'est le Christ qui a fait la christologie, et non pas que c'est une christologie, venue on ne sait d'où, qui de Jésus a fait le Christ ». Sans doute encore, ce qu'on aperçoit dans les récits évangéliques « ce ne sont pas des thèses méthodiquement définies et classées, comme celles qu'on trouve dans les traités de théologie, ce sont des réalités vivantes et extrêmement complexes ». Réalités vivantes qui fournissent cependant « assez de lumières pour s'y diriger », qui projettent « une clarté intense sur quelques phases du développemnt » subséquent [10]. Il est bien évident que les apôtres et les disciples n'ont pas seulement vécu, en compagnie de Jésus, cette merveille inouïe d'un Fils de Dieu fait homme, annonçant l'Esprit qui devait régénérer le monde ; ils ont cru également au Fils du Dieu vivant et à la Trinité au nom de laquelle il étaient envoyés prêcher et baptiser. Le dogme primitif a été cru autant qu'il a été vécu.

Aussi le P. Boyer conclut son explication en rappelant que

la vie n'est pas aveugle, et moins que toute autre la vie des doctrines. Et, en effet, qu'un jour apparaisse ce qui d'abord était caché, cela peut venir des causes les plus diverses : du surgissement d'une erreur qui fait éclater au jour la vérité qui s'y oppose ; de la rencontre d'une vérité qui suggère les vérités connexes ; ou encore d'un événement qui oblige à approfondir un point jusque là peu considéré. L'Esprit de Dieu qui conduit l'Eglise se sert pour l'éclairer de toutes sortes de moyens et de personnes. Mais, puisqu'on ne lui apprend rien d'absolument nouveau, ce que l'on sait aujourd'hui se trouvait dans ce qu'on savait hier, ou bien sous une forme équivalente, mais enveloppée, ou tout au moins, à un état virtuel [1].

3. — Tout ce qui précède nous fait pressentir que la solution du problème concernant l'objet de la théologie est assez complexe et ne peut être réduite à la seule considération de la « conclusion théologique » ou du « virtuel révélé ».

Avant d'entrer dans quelques précisions, rappelons les trois aspects sous lesquels la théologie traditionnelle envisage son objet : l'objet formel *quo*, l'objet formel *quod*, le sujet formel.

L'objet formel *quo* est l'aspect sous lequel sont envisagées toutes les vérités théologiques. C'est lui qui fait leur unité. Cet objet est la révélation, c'est

vérité dans le Dépôt : « Il y a des conclusions théologiques de premier ordre qui ne sont pas des dogmes, comme celle de la vision béatifique du Christ, et il y a des conclusions théologiques seulement probables, au point de vue des apparences logiques, comme celle de Scot sur l'Immaculée Conception qui ont donné lieu à des définitions dogmatiques. »

[7] A. Gardeil, *Le Donné révélé et la Théologie*, Paris, Gabalda, 1910, p. 174-180 passim. On ne sera pas étonné de trouver ici des idées mises en lumière par le P. Congar.

[8] Ch. Boyer, S. J., *Qu'est-ce que la Théologie. Réflexions sur une controverse*, dans *Gregorianum*, 1940, p. 264-65.

[9] Id., *Sur un article des Recherches de science religieuse*, dans *Gregorianum*, 1948, p. 155.

[10] Ces expressions relevées dans *Histoire du dogme de la Trinité*, t. I, p. xv, 255 et 256.

[1] Article cité, p. 155-54.

à-dire la lumière de Dieu, *in quantum est veritas prima non visa.* C'est pourquoi la doctrine sacrée est subordonnée à la science que Dieu a de lui-même et à la science de vision des bienheureux ; elle est, comme dit S. Thomas, *quædam impressio divinæ scientiæ* [2]. C'est la foi qui, en sa lumière divine, éclaire, dirige et au besoin corrige les déductions, les intuitions, les hypothèses émises par le théologien. Mais, sous cette lumière, la théologie cherche à comprendre, c'est-à-dire, à rendre intelligible à l'esprit humain, tout au moins dans une mesure compatible avec l'incompréhensibilité des mystères, les vérités révélées.

La lumière divine, émanée de la foi, tel est donc l'objet formel *quo ;* en un mot, c'est Dieu, nous éclairant de sa révélation [3].

L'objet formel *quod* est constitué par l'*intelligibilité* du donné révélé, sous la lumière de la foi, Objet nécessairement très complexe, en raison non de la Vérité suprême, Dieu, qui se présente ici comme le principe et l'aboutissement de toutes les autres vérités à croire et à pénétrer, mais de toutes les formes d'activité que doit revêtir la raison humaine pour s'orienter vers la Vérité suprême au moyen des vérités qu'enseigne la foi.

En vue d'atteindre la vérité révélée, la théologie cherche tout d'abord à établir les *préambules de la foi ;* elle s'efforce de démontrer la *crédibilité rationnelle* du dogme considéré soit dans son ensemble soit dans chacun des articles de foi pris séparément. Mais surtout la théologie s'attache à construire intellectuellement les mystères *en un corps de doctrine.* « Les mystères sont cohérents entre eux et cohérents aussi avec les réalités naturelles et les énoncés certains de la raison. C'est de cette connexion des mystères entre eux et de cette sorte de proportion qu'ils ont avec les choses que nous connaissons que vit la théologie : ce sont elles qui, sous le nom d'analogie de la foi, inspirent la charte donnée par le concile du Vatican au travail théologique [4]. »

Ce n'est pas seulement la théologie spéculative qui est ici intéressée ; mais ces remarques, *mutatis mutandis,* s'appliquent aussi à cette partie de la théologie qu'on appelle positive.

La théologie positive, en effet, est l'étude du révélé, en tant qu'ils est transmis et offert à l'adhésion et à la contemplation de la raison croyante. En d'autres termes, on pourrait dire qu'elle est la doctrine sacrée elle-même prenant conscience de son contenu acquis. Son objet formel *quod* est donc aussi l'intelligibilité du révélé, mais du donné révélé présenté par la tradition et non plus dans une construction intellectuelle, la tradition étant ici le témoignage du donné révélé lui-même, conservé, interprété, développé, proposé par le Magistère de l'Eglise. Son objet formel *quo* est encore et toujours la lumière divine (autrement la théologie positive serait, non une théologie, mais une histoire), en tant que cette lumière divine, au delà de l'adhésion de la foi, donne à notre intelligence un état rationnel, scientifique, la disposant à accueillir la foi (*auditus fidei*) [5].

C'est du côté de l'objet *quod,* envisagé dans toute sa complexité que la théologie peut et doit progresser. Cet objet se résume, avons-nous dit, dans l'intelligibilité du donné révélé. Le progrès de la théologie consistera donc beaucoup plus dans une meilleure intelligence de la prédication apostolique que dans un raffinement de systématisation.

Il n'y a de progrès véritable et de renouvellement fécond que dans la tradition. La nouveauté et le progrès, en théologie, ne sont pas dans un changement affectant les principes ou le donné, mais d'abord dans une prise de conscience plus riche ou plus précise de ce donné lui-même. Plusieurs questions de théologie peuvent être reprises, parfois révisées ou orientées d'une manière plus heureuse, par une étude plus critique du donné qui les concerne. C'est le cas, par exemple, de la notion de tradition ; ce pourrait être le cas, sans doute, pour plus d'une notion d'ecclésiologie ou de théologie sacramentaire [6].

4. — Dieu, objet formel *quod* et *quo* de la théologie, en est encore le *sujet* formel.

Sur ce dernier point, aucune controverse n'est possible, et la « théologie » mérite vraiment sa dénomination sous tous rapports : elle est « la science des choses divines », le « discours sur Dieu ».

Est-il nécessaire de rappeler ici la doctrine de S. Thomas ? Nous transcrirons cependant le texte

[2] Ces expressions empruntées à S. Thomas, Ia, q. 1, art. 3, 5, 7.

[3] En réalité, on le voit, Dieu est à la fois l'objet *quo* et originairement et finalement l'objet *quod* de la théologie. On verra plus loin qu'il est également le *sujet* unique de la théologie. De là l'unité de cette science et l'exactitude parfaite de sa dénomination : un discours sur Dieu, *theologia*.

[4] Congar, *art. cit.*, col. 452. Le P. Congar développe cette idée fondamentale en étudiant : 1° le rôle de l'analogie en théologie ; 2° la connexion des mystères entre eux et leur relation à la fin dernière de l'homme ; 3° les trois formes de l'intervention de la raison : simple explication du révélé ; raisons de convenances, déduction de conclusions nouvelles. Le raisonnement déductif qui se trouve à la source des « conclusions théologiques » peut donner des résultats très différents : « Il arrive qu'on explicite des vérités qui étaient réellement, bien que non manifestement, révélées. Il arrive encore, et c'est le cas le plus fréquent, que l'on se donne, par un détour rationnel, une vérité qui était révélée par ailleurs, mais sans que cette révélation fît connaître ses connexions logiques ou sa raison métaphysique... Il arrive aussi, surtout quand on introduit dans le raisonnement une prémisse de raison naturelle, qu'on obtienne une vérité nouvelle qu'on ne saurait prétendre révélée... La conclusion est une acquisition nouvelle, qui fait si peu partie du donné de la foi que les théologiens ne s'entendent pas à son sujet... » (col. 456). C'est le domaine des opinions et des systèmes théologiques.

[5] C'est de cette manière que la raison fait face aux documents bibliques et historiques où s'exprime la tradition : « L'histoire des doctrines bibliques et celle des doctrines chrétiennes ont, matériellement, le même objet que la théologie positive, mais elles regardent et atteignent cet objet sous une lumière et selon des critères différents.. La théologie doit, pour rester science du Dieu révélé, s'aboucher à son donné et connaître ses principes dans une lumière formellement théologique, avec des critères théologiques... Il s'agit, pour elle, de trouver et d'interpréter des documents et de connaître un passé qui, en tant que documents et passé, témoignent du mystère de Dieu révélé. » Aussi, la théologie positive ne s'élabore qu'en dépendance du magistère de l'Eglise qui « seul peut dire quels sont les documents ou les hommes qui témoignent du révélé et la valeur respective de leur témoignage ». N'est-ce pas aussi de l'approbation de l'Eglise — approbation qui peut revêtir bien des formes — que les Pères et les théologiens tiennent leur valeur de témoins du révélé chrétien ?

Certes, conclurons-nous avec le P. Congar, « la théologie positive n'est jamais dispensée de loyauté et de rigueur ; mais déjà guidée dans sa lecture des documents par un certain sens et une certaine connaissance de ce qu'elle y cherche, elle y découvre plus que ne peut le faire l'historien » (col. 466-67).

[6] Congar, *art. cit.*, col. 492.

de l'art 7 de la première question de la *Somme* :

Dans la science sacrée, tout ne se traite qu'au point de vue de Dieu, soit que l'objet envisagé se confonde avec Dieu lui-même, soit qu'il ait rapport à Dieu comme principe ou à Dieu comme fin. D'où il suit que Dieu est vraiment le sujet de cette science.

Cette vérité est rendue manifeste également par les principes de cette science, qui sont les articles de foi, la foi concernant Dieu. Or le sujet des principes est le sujet de toute la science, celle-ci étant virtuellement contenue dans les principes.

Quelques-uns cependant, considérant les choses dont traite la théologie, et non l'aspect sous lequel ces choses sont considérées, ont assigné différemment la matière de cette science : les uns y veulent voir des *choses* et des *signes* (Pierre Lombard, dans les Sentences) ; d'autres y considèrent *les œuvres de la Réparation* (Hugues de Saint-Victor) ; d'autres enfin, *le Christ total*, à savoir le Chef et les membres. Il est vrai que tous ces sujets sont abordés en théologie, *mais toujours par rapport à Dieu* (q. 1, a. 7).

C'est cette unité d'objet formel et de sujet formel qui fait l'unité de la science théologique, malgré la diversité des sujets particuliers qu'elle peut aborder. S. Thomas y insiste à l'art. 3 de la même question :

La doctrine sacrée est bien une science unique... Comme l'Ecriture (ou doctrine sacrée) envisage les objets qu'elle aborde en tant qu'ils sont révélés par Dieu, tout ce que peut révéler Dieu la concerne et, répondant à cette commune notion de l'objet formel, tous ces objets différents ne constituent qu'une science unique... La théologie s'occupe de Dieu principalement, de tout le reste en tant qu'il se rapporte à Dieu considéré comme principe ou comme fin. L'unité de la science est donc sauve (art. 3, c. et ad 1).

Le commentaire de ces articles est facile et sans discussion possible. Pourquoi ne citerions-nous pas, encore, le guide sûr qui a éclairé notre route jusqu'ici ?

La réalité, en théologie, est Dieu lui-même. C'est de lui et finalement de lui seul qu'on traite dans cette science qui est un « discours sur Dieu », sur Dieu considéré non pas dans sa causalité, où on ne le connaît que d'une manière relative... mais sur Dieu considéré en lui-même, dans son absolu, tel qu'il apparaît à son propre regard et tel qu'il ne peut être connu à d'autres que par révélation surnaturelle La théologie a pour sujet la même réalité qui est le principe de notre béatitude, ce que la parole de Dieu nous révèle et à quoi adhère notre foi, *illa quorum visione perfruemur in vita æterna*. (Congar, *art. cit.*, col. 457).

Sans doute, bien des sujets particuliers entrent dans l'orbite de la théologie : la Sainte Vierge, l'origine de l'homme et son élévation à la vie surnaturelle, les problèmes de la grâce, la morale, les sacrements, les fins dernières etc. Mais nous avons entendu tout à l'heure S. Thomas indiquer la solution de cette difficulté apparente : « La théologie s'occupe de Dieu *principalement*, mais de tout le reste *en tant qu'il se rapporte à Dieu considéré comme principe ou comme fin* ».

Nous n'entrerons pas ici dans le détail des différentes branches de la théologie. Unique dans son objet formel *quo* et *quod*, la théologie admet une complexité considérable dans les éléments et les apports qui l'intègrent [7]. Nous insisterons surtout sur la vue de S. Thomas rattachant la théologie aux articles de foi et résumant ceux-ci, avec S. Paul (Hebr. XI, 6), aux deux points essentiels : « Ce qui fait essentiellement partie de la foi, ce sont les choses que nous verrons et dont la vision fera notre jouissance dans la vie éternelle, et celles qui nous conduiront à cette vie éternelle » [8].

Pour S. Thomas, toute la Révélation, toute la foi, et donc toute la théologie se réfèrent à ce double objet : Dieu béatifiant, l'économie divine des moyens de la béatitude, c'est-à-dire encore au double mystère de Dieu : le mystère nécessaire de sa vie trinitaire et le mystère libre de notre salut par l'incarnation rédemptrice. Tous les autres dogmes se ramènent à ces deux *credenda* essentiels. Les autres articles de foi ne sont, pour S. Thomas, que des applications ou des explications de ces deux articles essentiels [9]. C'est ainsi qu'il y a, dans la Révélation, et donc dans la théologie, un ordre, où se manifeste l'unité du sujet dont on y traite [10].

Mais précisément, cette unité de l'objet, même matériel, de la théologie nous oblige à faire une remarque d'importance primordiale : il n'est pas possible d'opposer théologie spéculative ou dogmatique et théologie pratique ou morale. Dieu doit être connu par nous dans sa vie divine, mais aussi comme notre fin. Et donc appartiennent à la foi, et à la théologie, science de la foi, « les choses qui nous conduiront à cette vision éternelle » de Dieu, notre fin. « C'est pourquoi l'étude de Dieu comporte une morale dont l'objet est l'activité par laquelle la créature raisonnable revient à Dieu comme à sa fin dernière, selon l'économie concrète qui est celle de ce monde de la faute et du rachat par le Christ...

« On se tromperait gravement si l'on séparait dogme et morale comme représentant deux systèmes indépendants de connaissance, d'un côté la dogmatique, c'est-à-dire les considérations sur les mystères, parmi lesquels on rangerait le péché originel, la grâce, l'habitation de Dieu dans l'âme des justes : d'un autre côté, la morale, c'est-à-dire un ensemble de règles pratiques le plus rapproché qu'il est possible des « cas » concrets de la vie réelle...

Un tel état de choses serait contraire à la vraie nature de la théologie et à celle de ses deux fonctions ou quasi-parties. Il serait contraire à son activité spéculative au regard du mystère de Dieu révélé qui est celui de Dieu béatifiant, de Dieu se communiquant aux hommes et constitué leur fin dernière Il serait contraire à sa fonction pratique au regard de l'agir chrétien et de la consommation de l'image de Dieu en nous, car action, image et consommation ne se conçoivent telles qu'en dépendance du mystère de Dieu et comme faisant partie de ce mystère lui-même. »

Ainsi, c'est donc *toute* la théologie qui, par la connexion de ses éléments pratiques aux vérités spéculatives, possède vraiment une valeur de vie [1].

[7] Le P. Congar, col. 495-496, fait, d'après plusieurs auteurs (Bilz, dans *Theologie* du *Lexikon für Theologie und Kirche* ; G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie* ; J. Brinktrine, dans *Offenbarung und Kirche. Fundamentaltheologische Vorlesungen*) différents schémas de la répartition et de l'ordre des sciences théologiques et auxiliaires Nos lecteurs, qui le peuvent, s'y reporteront.

[8] *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 1, a. 8. — Dans la *Synthèse thomiste*, Paris, Desclée de Br., 1947, le P. Garrigou-Lagrange (p. 105-107) rappelle opportunément que la théologie est une *science* des vérités de la foi qu'elle doit *expliquer* et *défendre* par la méthode d'analogie.

[9] *De veritate*, q. 14, a. 11.

[10] Congar, *art. cit.*, col. 457-58.

[1] Congar, *art. cit.*, col. 484-85. — Dans la préface de la première édition de notre modeste manuel d'instruction religieuse, *Doctrine et Vie chrétiennes* (Berche et Pagis, éditeurs), nous avions nous-même signalé l'anomalie d'un enseignement même élémentaire où le « dogme » est séparé de la « morale ». Et nous avons exposé la doctrine chrétienne et son influence sur la vie surnaturelle dans un ordre plus logique, montrant comment les questions s'enchaînent l'une à l'autre, selon la marche normale de notre retour à Dieu, fin dernière de toute vie humaine.

5. — Beaucoup des idées qu'on vient d'analyser se retrouvent dans un livre récent de Mgr Ch. Journet : *Introduction à la théologie* [2] encore que les considérations du professeur de Fribourg débordent le cadre de cette Chronique. L'auteur distingue trois « sagesses » : la sagesse de l'*amour*, ou la connaissance mystique de Dieu, fruit de l'extase, décrite par l'Aéropagite dans sa « Théologie mystique », la sagesse de la *foi*, ou la doctrine chrétienne, la sagesse de la *raison*, ou la philosophie. Une brève étude sur la sagesse de l'amour, une autre sur la sagesse de la raison, forment pour ainsi dire le prologue et l'épilogue du livre.

L'étude de la « sagesse de la foi » ne se présente pas sous l'aspect d'une synthèse fortement charpentée ; c'est plutôt une série d'analyses ou d'observations concernant divers aspects dialectiques, doctrinaux ou pratiques de la théologie. L'auteur observe d'abord que l'utilisation des concepts humains par la théologie pose le problème d'une double analogie, analogie métaphysique, transférant des perfections des créatures en Dieu, où elles sont réalisées comme en leur source ; analogie de la foi ou « transanalogie », qui nous fait déjà toucher à la profondeur de l'être divin. Il y a là un dépassement des concepts, dans « une vue silencieuse de la foi, transcendant l'infirmité de ces concepts, tant négatifs que positifs ». Si l'analogie est traduite en métaphores ou en paraboles (comme il arrive fréquemment dans l'Ecriture, les Pères et les auteurs mystiques), la préoccupation constante du théologien sera de rejoindre sous ces images la vérité du sens propre.

Les vérités du message chrétien se présentent sous deux formes, une simple prédication, « mystérieuse rhétorique », sous l'inspiration (prophètes et apôtres) ou avec l'assistance (magistère de l'Eglise) du Saint-Esprit ; une forme scientifique, la théologie, dont la tâche est de « hiérarchiser les multiples vérités, de les organiser, de les saisir non plus isolément, mais dans leurs rapports mutuels, d'introduire l'esprit à partir du mystère de l'une dans le mystère de l'autre » (p. 70). Voilà bien l'idée que nous avons déjà rencontrée et que l'auteur développe en l'appliquant à la théologie « scolastique, systématique, spéculative », qu'il préfère appeler « théologie doctrinale », et à la théologie positive, explication théologique de l'histoire du salut, et que, pour ce motif, il nomme « théologie historique ».

La théologie doctrinale doit encore aller de ce qui est expressément révélé à ce qui est « virtuellement révélé » et étendre ainsi le domaine du « *revelabile* » [2*]. Ce faisant, elle use d'une lumière mixte, foi et raison. C'est encore l'usage de la raison, éclairée par la foi, qui lui permettra de saisir le sens exact de l'Ecriture. Le refus, par Luther, d'un certain usage de la raison, est à la source de sa tragique méprise dans son exégèse de S. Paul. La théologie du mystère de la Trinité n'implique-t-elle pas l'usage des notions philosophiques de personne, de nature, de subsistence, de relation, qui n'existent pas dans l'Ecriture ?

Cette théologie doctrinale est une science : elle est préparée par une exposition topologique, inventaire des « lieux théologiques », qui lui fournissent sa matière et sa méthode. Une fois de plus, l'emploi des lieux théologiques montre que la théologie doit s'éclairer d'une lumière divine, sous l'illumination de laquelle l'intelligence humaine fonctionne un peu à la manière d'une cause instrumentale (au sens le plus large du mot), pour le compte du « royaume de Dieu ». Œuvre personnelle du théologien, la théologie (aussi bien doctrinale qu'historique) est, dans l'Eglise, une œuvre collective. L'auteur rappelle opportunément une pensée du P. Schwalm :

> Les anciens ne pensaient pas à nous... Mais les pensées qu'ils émirent circulent dans l'Eglise ; d'âme en âme, elles transmettent des impulsions et provoquent de la vie. Présent chaque jour à son Eglise, l'auteur premier de ces pensées, le Christ, en unifie le développement dans un même sens continué, toujours constant avec soi-même [3].

Cette œuvre collective assure le progrès de la vérité dans l'Eglise, et ce progrès se fait par *approfondissement, désenveloppement, explicitation* de données fécondes et même par *assimilation* des intuitions vraies rencontrées dans les doctrines erronées [4].

Un dernier trait à relever dans l'étude de Mgr Journet concerne le double caractère de la théologie : « dans sa simplicité éminente, elle est à la fois spéculative et pratique » (p. 136). Elle considère

> d'abord Dieu ; et alors elle est, bien sûr, spéculative. Puis, l'ordre que Dieu a imprimé, indépendamment de nous, dans les choses de l'univers de la nature et de l'univers de la grâce... ; un tel ordre est, de la part de Dieu, l'objet d'une science pratique, et, de la nôtre, d'une science spéculative... Enfin la théologie considérera l'ordre que l'homme doit lui-même introduire dans ses actes pour les orienter « vers la parfaite connaissance de Dieu, en laquelle consiste la béatitude éternelle » (I^a, q. 1, a. 4) ; alors elle est pratique. Elle est donc spéculative et pratique. Vouloir en faire une science uniquement pratique, ou d'abord pratique, ce serait la méconnaître et la mutiler.

Nous ne pouvons qu'indiquer très brièvement le contenu de l'étude concernant la théologie historique. L'auteur en précise la nature ; la distingue non seulement de la foi et de la théologie doctrinale, mais encore et surtout des disciplines religieuses historiques et de type scientifique (étude des religions non chrétiennes, histoire de l'Eglise, des schismes, des hérésies, des Eglises dissidentes, sciences exégétiques — quoique sur ce dernier point souvent la théologie historique ait son mot à dire) [5]. Deux

[2] Questions disputées. — Charles JOURNET. — *Introduction à la Théologie*. — In-8 de 332 p., Desclée, de Brouwer, Paris.

[2*] Voir sur le « Révélable », l'Introduction de M. Gilson à son livre *Le Thomisme*, 5e éd., Paris, Vrin, 1948, p. 8-41.

[3] *Les deux théologies : la scolastique et la positive*, dans *Revue thomiste*, 1908, p. 681.

[4] Nous n'insistons pas sur les divisions de la théologie doctrinale. L'auteur assigne à la théologie doctrinale : 1° Une fonction *défensive* (l'apologétique) ; 2° Une fonction *expositive*, divisée en théologie *fondamentale* ou *générale* (lieux *théologiques*) ; et théologie *spéciale ; spéculative ou dogmatique, pratique ou morale*, qui dirige l'action ou *de loin*, et c'est alors un savoir spéculativement pratique ; ou de près, quand elle dirige l'action immédiatement, théologie pastorale, ascétique, missionnaire, etc.

[5] A noter à ce sujet deux indications simplement amorcées et dont un exposé plus complet serait à souhaiter : comment enseigner l'Ecriture sainte aux enfants et aux adultes ? (p. 178-80).

exemples viennent illustrer la nécessité de la théologie historique : l'histoire d'Abraham (le mensonge de Rébecca tout particulièrement) [6], les controverses des Pères grecs sur la science du Christ.

Ainsi conçue, la théologie historique devrait « manifester l'identité foncière, au cours de ses étapes successives, de cette Eglise qui commence au lendemain de la chute et qui passera toute entière, à l'heure marquée par Dieu, dans l'au-delà du temps » (p. 207). Parmi les thèmes retenus par Mgr Journet et que la théologie historique pourrait développer, signalons : les origines, la chute des anges et la chute de l'homme, la condition de l'homme à son entrée dans le temps historique, l'état de la loi de nature, Israël, l'Incarnation, les origines chrétiennes, les temps de l'Eglise, le statut actuel des Gentils, la condition des dissidents, la condition des athées, les prophéties inspirées, l'Eglise éternelle, etc. Ne cherchons pas ici des solutions toutes faites ou même simplement esquissées : l'auteur n'a pas eu ce dessein. Il entend fournir de simples indications à qui voudrait reconsidérer certains problèmes pour leur donner des solutions, non pas nouvelles, mais plus approfondies et plus nuancées.

D'ailleurs, il semble bien que ce soit là l'idée inspiratrice de tout le livre. D'un puissant intérêt pour ceux qui veulent pénétrer leur foi, ce travail, en multipliant pour ainsi dire à l'infini les perspectives du problème théologique, laisse entrevoir des richesses insoupçonnées qu'il s'agit de conquérir, et ouvre des voies dans lesquelles les théologiens pourront s'engager.

6. — Les considérations précédentes vont nous permettre de formuler quelques remarques concernant deux tendances contemporaines.

a) *La théologie du Corps mystique.* — On connaît les travaux parus depuis vingt ans sur le « Corps mystique ». La thèse de M. Anger a inauguré la série sous le titre : *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ, d'après les principes de la théologie de S. Thomas* (Paris, Beauchesne). Ce beau travail disions-nous (1929, p. 811) « c'est toute la théologie catholique groupée autour de l'idée centrale, si chère à S. Thomas d'Aquin, du Verbe incarné réalisant au Calvaire l'œuvre de rédemption et de sanctification que l'Eglise perpétue au cours des siècles jusqu'à la fin du monde ». L'*Ami* est heureux d'en saluer aujourd'hui une nouvelle édition (la 8e) qui montre en quelle estime prêtres et fidèles tiennent l'ouvrage de l'actuel vicaire général de Rennes [7].

Se plaçant sur le terrain plus vaste de la tradition, le P. Emile Mersch, publiait sa copieuse enquête sur *Le Corps mystique du Christ*, étude de théologie historique, Louvain, 1933 ; 2e édit. 1937, Bruxelles (Edit. universelle), Paris, Desclée, de Brouwer (voir *Ami*, 1933, p. 293) suivi bientôt de *Morale et Corps mystique*, Paris-Louvain, 1935 (voir *Ami*, 1937, p. 588). Vers la même époque, le P. Mura, des Frères de St Vincent de Paul nous donnait *Le Corps mystique du Christ, sa nature, sa vie divine*, magnifique synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique. L'ouvrage eut un tel succès que deux ans plus tard paraissait une seconde édition (voir *Ami*, 1935, p. 577-82 ; 1937, p. 588-89), et qu'aujourd'hui une troisième, honorée d'une lettre de S. Em. le cardinal Pacelli (la lettre est datée du 26 janvier 1935) doit être présentée ici [8].

Tous ces ouvrages sont excellents et bienfaisants et personne ne s'aviserait de nier que l'incorporation au Christ fût le centre même de la vie chrétienne. Mais voici que la publication de *La Théologie du Corps mystique* du P. Mersch pose à nouveau le

[6] A propos des études de Raïssa Maritain, *Histoire d'Abraham ou la sainteté dans l'état de nature*. — *La conscience morale et l'état de nature*. — Editions de la Maison Française, New-York, 1942 (cf. *Ami*, 1943, p. 331 et 535).

[7] La huitième édition n'a apporté aucune modification essentielle à l'édition précédente de 1954. Comme celle-ci n'a pas été communiquée à l'*Ami*, il est utile de signaler ici les deux additions importantes faites à l'édition de 1929

La première, sur la *Royauté du Christ*, clôt le chap. II de la 1re partie (p. 70-77). Parce que le Christ est Chef et Tête du Corps mystique, il en est éminemment le Roi. Bien que le Christ n'ait pas voulu exercer les prérogatives ordinaires de la royauté, cette royauté est néanmoins absolue et universelle. Avant tout, elle est d'ordre spirituel : le Seigneur est venu *établir sur son peuple la vie éternelle*. Le titre fondamental de cette royauté est l'union de la personne divine avec la nature humaine ; mais à ce titre s'ajoute celui de la rédemption des hommes et, par là, la royauté du Christ rejoint son sacerdoce. — L'auteur montre ensuite comment les membres du Corps mystique sont appelés à participer à cette royauté et comment, au jugement dernier, c'est en qualité de Chef du Corps Mystique que le Christ prononcera sa sentence et soumettra ainsi toutes les créatures à son empire.

La seconde addition concerne l'*Action catholique* (2e partie, ch. v, § 5). La doctrine du Corps Mystique fournit à l'Action Catholique sa meilleure base théologique. Elle en éclaire les exigences et les caractères : tendance à la sainteté, zèle pour les intérêts du Christ et de l'Eglise, dévouement qui ne se refuse à personne sur aucun terrain, sens de la coordination et de la subordination, souci, pour chaque fidèle, d'exercer son « sacerdoce ». Avec de tels principes et sous de telles inspirations, l'Action Catholique basée sur la doctrine du Corps Mystique est le meilleur antidote contre le laïcisme

Dans son Introduction (p. 15), M. Anger rappelle qu'à partir de 1935, « toute une floraison de livres remarquables (sur le Corps Mystique) » a vu le jour et il signale, outre les ouvrages que nous rappelons nous-même ici, dans la collection « Unam Sanctam », Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant S. Paul* ; Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise* ; J. Leclercq, *La Vie du Christ dans l'Eglise* ; de Lubac, *Catholicisme*. Et, de plus, du même P. de Lubac, *Corpus Mysticum* ; Heris, *Le Mystère du Christ*, et *L'Eglise du Christ*. — Tous ces volumes ont été présentés aux lecteurs de l'*Ami*.

[8] Cette troisième édition (dont nous n'avons reçu que le t. Ier) est toujours publiée chez Blot, à Paris. Les événements en ont retardé la publication. Du moins l'auteur a-t-il pu profiter de l'encyclique *Mystici Corporis Christi*. « Nous l'avons retouchée, écrit-il dans l'Avant-Propos, et perfectionnée, particulièrement dans la première partie, à l'article I de la IIe section (chapitres VI-VIII). Nous avons donné aux *principes constitutifs de l'unité du Corps mystique* une ordonnance plus rationnelle, selon un développement progressif des divers principes d'unité. On trouvera indiquée à la fin du chapitre VI l'économie générale de cette réorganisation de la matière concernant ce point fondamental de notre étude. Plusieurs chapitres de cette section, nommément le chapitre IX et le chapitre XIII, ont été complétés. Ici le rôle de la foi, là le rôle du sacrement de baptême, ont été mis plus en évidence dans la constitution du Corps mystique » (p. XV).

Et l'auteur de rappeler opportunément que toute cette question de l'unité du Corps mystique « a retenu longuement l'attention du Pasteur suprême dans sa récente Encyclique ». C'est surtout dans la seconde partie que sont développés avec ampleur les principes constituant le Corps mystique dans son unité. Déjà cependant, la première partie exposant le sens de cette dénomination de *Corps mystique* du Christ, par comparaison avec le *corps physique* et le *corps* purement *moral des sociétés humaines*, fournit de précieuses lumières sur ce point essentiel.

Les lecteurs de l'*Ami* pourront d'ailleurs se reporter au résumé qui fut fait de l'Encyclique, en 1947, p. 241.

problème de l'objet formel de la théologie. Depuis longtemps, le P. Mersch avait entrevu la possibilité d'une synthèse théologique centrée sur l'idée du Corps mystique du Christ. Cette synthèse, il la voulait appuyée sur un travail positif préalable : c'est là l'origine des deux volumes dont nous faisions mémoire il y a un instant. Le travail de synthèse était virtuellement achevé lorsque l'auteur mourut, près de Lens (23 mai 1940), transportant son précieux manuscrit dont de notables parties furent égarées. Cependant, en se servant de rédactions antérieures, le travail a pu être presque entièrement reconstitué [9].

Pour ne pas nous égarer loin du but de cet article, rappelons simplement comment le P. Mersch conçoit l'objet de la théologie :

Les scolastiques se sont demandé quel était l'objet suprême et formel de la théologie ; on peut se demander aussi quel est son objet matériel et intérieur ; ils se sont demandé quelle est l'unité vers laquelle elle tend toute, on peut encore se demander quelle est l'unité dans laquelle elle s'organise toute ; ils se sont demandé quel est le terme qui fait qu'elle est tout entière science de Dieu, on peut se demander quel est le moyen par lequel cette science de Dieu, sans être moins science de Dieu, est pourtant science humaine.

Sous ces diverses formes ce serait toujours la même question, celle qui cherche comment l'objet de la science sacrée est en lui-même, comment il est un ; celle donc qui cherche quel est le lien qui relie cet ensemble à lui-même et en fait un seul objet de science, un seul intelligible ; celle qui cherche l'unité des mystères entre eux, *mysteriorum inter se nexus*, non l'unité qui les unit par rapport à un terme transcendant, mais l'unité qui leur est intérieure à tous.

C'est là notre question.

Quel est, dans la doctrine chrétienne, le point, l'aspect, le mystère, présent en elle toute et dans lequel elle toute est présente ; qui la fait, en lui, une en elle ; quel est, en elle, au dedans d'elle, l'intelligible premier, par rapport auquel elle est une et intelligible ?

Le premier intelligible absolu, en elle plus que dans tout le reste, c'est Dieu même, Dieu comme Dieu. Mais l'intelligibilité de cet intelligibile n'est pas à la portée des hommes, *Deum nemo vidit unquam*, si ce n'est que lui-même se communique et se donne, comme il s'est communiqué et donné dans le Christ seul... et dans le Christ en tant qu'il est vie et vérité pour les siens, *plenus gratiæ et veritatis*, en tant qu'intérieur à toute âme, il met à la portée de toute âme la divine intelligibilité qui est en lui.

Ce Christ, c'est le Christ total, Dieu et homme, tête et corps.

Ainsi donc, il a suffi de réfléchir à la question pour qu'elle-même suggère la réponse : si Dieu est l'objet dernier de la théologie, le Christ total, Dieu en tant qu'il se fait nôtre et totalement nôtre, en est, dirions-nous, l'objet matériel, intégral, immédiat (t. I, p. 59).

L'idée du Christ, chef de son Corps Mystique, comme centre de l'enseignement théologique, n'est pas d'aujourd'hui. Nous avons entendu tout à l'heure S. Thomas lui-même la signaler (Ia, q. 1, a. 7) comme une conception de la théologie déjà connue à son époque. D'un mot, S. Thomas a précisé son point de vue : « S'il est traité de cela dans notre science, *c'est toujours par rapport à Dieu* ».

L'article *Théologie* du P. Congar était composé avant la parution de la *Théologie du Corps Mystique ;* il est donc impossible d'y trouver une référence directe à l'ouvrage du jésuite disparu. Néanmoins le P. Congar avait pu prendre connaissance de l'idée directrice de Mersch dans deux articles : *Le Christ mystique, centre de la théologie comme science* (dans *Nouv. Revue théol.*, 1934, p. 449-75) ; *L'objet de la théologie et le « Christus totus »* (dans *Recherches de sc. rel.*, 1936, p. 120-57). Il a donc pu, en connaissance de cause, porter une appréciation qui sera également la nôtre :

Le P. Mersch convient que Dieu en sa déité (Dieu, comme Dieu, voir plus haut) est le sujet de la théologie et le principe d'intelligibilité en soi de tout le révélé ; mais il pose la question de savoir quel est le mystère qui est pour nous le moyen d'accès et le principe d'intelligibilité de tous les autres ; quelle est la doctrine qui, pour nous, fait l'unité de toute la dogmatique et représente le « premier intelligible » par rapport auquel tout le reste nous est accessible et systématisable : et il répond que c'est la doctrine du Christ mystique, *Christus totus*. Il n'a pas de peine à montrer que les autres mystères ont tous rapport au mystère du Christ mystique, qui est bien le mystère central.

Il est vrai, reprend le P. Congar, qu'au point de vue d'une union affective et d'une assimilation vitale à ces mystères, la Trinité et la grâce ne nous sont accessibles que par le Christ et dans le Christ. Dans cet ordre de l'union de charité et de vie, dans l'ordre de la perception des mystères par la voie mystique, il est bien vrai que la « réduction au Christ » est moyen et mesure ; mais c'est là un autre point de vue que celui de la science théologique, laquelle regarde les mystères et le Christ lui-même par mode intellectuel, notionnel, spéculatif, et non par mode affectif et vital. Il ne serait pas difficile de montrer que, dans la thèse du P. Mersch, il y a un blocage, parfaitement conscient, semble-t-il, des deux points de vue... Si donc l'on ne veut signifier ainsi qu'une différence dans le mode d'enseignement et la distribution pédagogique des doctrines, nous serons parfaitement d'accord avec l'auteur. Mais si l'on entendait par là qu'il y aurait vraiment, dans l'ordre même des objets et de leur économie intelligible, deux théologies, alors nous refuserions notre suffrage et penserions que la tradition ne va pas dans ce sens... C'est vraiment Dieu et les autres mystères

[9] Em. MERSCH, S. J. — *La Théologie du Corps Mystique*. 2 vol. in-8 de XLII-588 et 402 p. — Edition Universelle, Bruxelles ; Paris, Desclée, de Brouwer. (1re édition, 1944 ; 2e édition, 1946).

Le tome Ier comprend les livres I-III. — Après une introduction du P. Levie (Vie du P. Mersch, bibliographie et Avant-Propos des éditeurs), le livre I est tout entier consacré à la thèse fondamentale de l'auteur : l'unité de la théologie dans le « Christ total ». C'est là le point de départ de « la théologie du Corps mystique ». Cette théologie n'est pas différente de la théologie traditionnelle ; mais elle est toute orientée vers le Christ (livre II : *La venue du Christ*, création, péché originel, préparation du Christ dans l'Ancien Testament, Marie, Mère de Jésus ; livre III : *Le Christ*, christologie et corps mystique, la Rédemption, ce qu'elle doit être pour être complète ; ce qu'elle est en fait).

Ou bien encore, la théologie est toute entière d'inspiration christologique : (livre IV : La Trinité ; fils dans le Fils, nous allons à la Trinité qui nous vivifie, dans le Christ et par le Christ et c'est ainsi que nous parvenons à la révélation du mystère, de Dieu au Christ et du Christ à l'Esprit Saint ; livre V : *Dans le Christ*, c'est toute la théologie de l'œuvre du Christ ici-bas, le surnaturel restauré, l'Eglise, son essence et ses notes considérées dans le Corps mystique, ses fonctions, les sacrements, la grâce sanctifiante et actuelle). Le P. Mersch a été empêché par la mort de rédiger la conclusion générale de son œuvre et aucune ébauche émanant de lui n'a permis de suppléer à cette lacune.

En 1946, le P. Lebreton a consacré, dans les *Recherches de sc. rel.* (avril-juin, p. 256) une recension élogieuse aux deux volumes du P. Mesrch, *L'Eglise, Corps du Christ. La Destinée de l'Humanité et la Vie du Chrétien*. Nous reviendrons d'ailleurs nous-même sur ce sujet dans la troisième partie de cette Chronique. La *Nouvelle Revue théologique*, dès 1945 (p. 408-416) en avait fait un compte rendu succinct (P. G. Dejaifve).

sub ratione Dei qui est le sujet de la *sacra doctrina* en ses différents états d'enseignement révélé, de catéchèse ou de prédication et de science théologique [10].

Dans la note précédente, on a fait allusion à un article de la *Revue diocésaine de Namur ;* nous lui emprunterons une dernière remarque qui semble ne pas manquer de vérité. L'auteur ne parvient pas à se persuader de l'importance particulière qu'il y a à insister tellement sur le Christ total. « Sans doute, le thème « Corps du Christ » est important, mais n'est-ce pas forcer la note que d'y ramener toute la doctrine de S. Paul et celle de S. Jean et de vouloir le retrouver déjà dans l'Ancien Testament ? Et encore, au lieu de parler toujours de l'*unité* mystérieuse du Christ et des chrétiens, ne faudrait-il pas insister (p. 144) davantage sur l'*union* mystérieuse du Christ avec les chrétiens ? »

L'équivoque, à notre avis, réside dans le mot une théologie « centrée » sur le Christ total, ou même, comme le voudrait dans sa conclusion M. J. Havet, sur le Christ tout court. Le Christ considéré en lui-même, ou encore considéré avec son corps mystique tout entier, peut très bien être un centre reliant entre eux tous les aspects du mystère chrétien, sans que pour autant la notion « thomiste » de la théologie dût en souffrir. Dieu, dans la vie intime de la Trinité, doit demeurer le point de départ, la raison formelle de l'unité de la théologie ; il doit demeurer la fin vers laquelle, dans et par le Christ, la théologie oriente nos destinées. Mais ceci n'empêche pas que l'Incarnation et l'Eglise qui en est la suite sur terre ne soient au centre de ces mystères et, dans l'ordre de la connaissance et de l'amour, ne nous en facilitent l'accès.

b) *La doctrine catholique centrée sur la vie.* — Le P. Congar note cette tendance actuelle, en la présentant comme une « déviation ».

Chez quelques-uns, écrit-il (*art. cit.*, col. 446), le désir de

restaurer la liaison de la théologie aux valeurs de la foi et de la vie dans l'Eglise a tendance *à dévier* vers une théologie immédiatement et intrinsèquement liée à la vie, inspiratrice de la vie. La tendance a toujours été très forte, en Allemagne, d'unir et presque de fusionner vie et théologie, connaissance et expérience. Elle a repris une vigueur nouvelle, ces dernières années, dans le courant de la *Lebenstheologie* ou même dans celui qui, en liaison avec le mouvement liturgique, préconise le retour aux Pères et à une forme de théologie qui soit contemplation vécue autant que spéculation intellectuelle ; ce qui se joint à la tendance à concevoir davantage le dépôt de la foi comme immanent à la vie de la communauté chrétienne et le travail théologique comme se référant *au Christ* et lié à la *vita in Christo.*

Nous avons déjà souligné d'une allusion discrète cette tendance, en rappelant que, même dans les années qui suivirent la fondation de l'Eglise, « le dogme primitif a été *cru* autant qu'il a été *vécu* ». Cette tendance procède d'une compréhension insuffisante de la vraie nature de la foi. « Quand on a compris la vraie nature contemplative de la foi, on peut faire d'elle le principe d'un nouveau régime de connaissance à l'intérieur duquel s'inscrit la théologie, et l'on peut intégrer dans la théologie la direction de la vie humaine et l'étude de la vie spirituelle dans toute l'étendue de son développement ; l'on peut enfin comprendre la jonction de la fonction positive et de la fonction spéculative de la théologie et fonder, dans les conditions de *notre* foi, le statut social et ecclésiastique de la positive » (Congar, col. 445-46).

Gardons le primat à la spéculative. La doctrine ne saurait être formulée en fonction de la vie ; c'est la vie qui doit être proposée en fonction d'une doctrine qui la commande. La vie chrétienne est une vie orientée vers une fin surnaturelle, à tel point que même les activités d'ordre naturel dirigées par l'idéal chrétien doivent être surnaturalisées. Cet élément surnaturel, essentiel à la vie de la grâce et à l'exercice des vertus, qui le définira ? Qui l'imposera à l'activité humaine, sinon une doctrine révélée, dogmatique et morale : *hæc est vita æterna, ut cognoscant te* (Jo., XVII, 3). Il faut donc logiquement en revenir à la formule du primat de l'intelligence sur l'action. Pie XII, s'adressant aux membres du Congrès international de philosophie à Rome (21 nov. 1946) déclarait qu'« on ne saurait concevoir une volonté forte dans toutes les conditions de la vie, *qui ne surgisse d'une conviction intellectuelle.* Même le précieux capital de la tradition perd toute valeur, si son fondement intellectuel, doctrines morales et religieuses, vient à disparaître. » (*Ami*, 1947, p. 211). Sans doute, la doctrine révélée, une fois connue, répond admirablement aux exigences psychologiques et morales, bien comprises, de la vie humaine ; mais elle n'est pas postulée par ces exigences ; c'est *de l'extérieur* qu'elle s'affirme et s'impose afin de les éclairer, de les diriger, de mettre en relief toute leur portée surnaturelle quand elles sont animées par la grâce.

La théologie du P. Mersch — pour ne pas citer tels de nos manuels récents d'instruction religieuse — n'est pas exempte de ce défaut. C'est par la vie du Christ en nous, vie trinitaire par l'habitation des personnes divines, que nous accédons au mystère de la Trinité. Or, comment expliquer la vie divine dans l'âme, si la connaissance du mystère ne précède pas ? Si la vie trinitaire n'est enseignée qu'en fonction de notre vie surnaturelle, ou tout au moins parce qu'elle est à la source de cette vie surnaturelle, cette seule considération ne nous fera jamais parvenir au mystère même de la vie de Dieu. Pour éviter une insuffisance de doctrine et ne pas glisser dans un cercle vicieux, la doctrine trinitaire doit être étudiée *d'abord*, en elle-même et pour elle-même, au début de tout enseignement religieux, et seulement *ensuite* dans son application à la vie de la grâce, c'est-à-dire à l'habitation de la Trinité dans l'âme.

L'ordre suivi par S. Thomas dans la *Somme théologique* est le plus logique, le plus conforme aux exigences d'un enseignement correct. Il est possible, il est souhaitable que sa doctrine soit, surtout actuellement, de plus en plus, rapprochée de la vie. Ceci est affaire d'adaptation et de présentation péda-

[10] Dans la *Revue diocésaine de Namur* (diocèse d'où est originaire le P. Mersch), M. J. Havet pose la question : *La théologie, science de Dieu ou science du Christ ?* (mai-juillet 1946, p. 126) Le même auteur, se référant à Stolz-Keller, *Manuale theologiæ dogmaticæ*, fasc. I, *Introductio in sacram theologiam* (Stolz), Fribourg-en-B., 1941, déclare que le problème des deux méthodologies s'y trouve plus nettement posé : « Secundum sententiam *a S. Thoma et thomistis* propositam objectum theologiæ est Deus... *Antiquior* e contra sententia ponit Christum objectum theologiæ » (p. 68-72). — Voir, pour la pensée de S. Augustin, une étude publiée dans *Rech. de théol. ancienne et médiévale*, t. II, 1930, p. 410-19.

gogique. Mais c'est en conservant la ligne traditionnelle de la grande théologie que ceux qui ont cherché, de nos jours, à donner aux prêtres et aux fidèles une doctrine plus concrète et plus vivante, arriveront à des résultats heureux et pleinement satisfaisants.

* *

A Dieu ne plaise cependant que nous prônions ici une théologie qui ne descendrait à la vie que par voie de dialectique. On peut donner un sens excellent à la formule : « doctrine centrée sur la vie » ; nous dirions plus volontiers, « doctrine orientée vers la vie ». Dans *Lumen Vitæ* [1], le P. de Ghellinck, S. J., professeur de pastorale à la Faculté de Théologie des Jésuites de Louvain a précisé en termes très heureux ce que doit être cette théologie orientée vers la vie, la théologie « kèrygmatique » [2], selon un mot nouveau qui désigne une chose bien ancienne. La théologie kèrygmatique garde tous les caractères de la théologie traditionnelle ; elle est science et doit le rester ; elle ne renie ni ne camoufle aucune des vérités du dépôt révélé ; elle a comme postulat que l'exégèse, l'histoire, la patrologie continuent d'être les éléments constitutifs de la recherche. Mais

après la recherche, la découverte, la définition, elle doit encore adopter une autre attitude : l'insertion dans la vie réelle et totale des fidèles, en dépouillant le caractère de pure notion, de simple affirmation de l'esprit (attitude uniquement intellectuelle), pour faire de ses résultats une « pratique », une « praxis ». La vérité sera alors, et alors seulement un message joyeux de vie, une bonne nouvelle, un « Kèrygma ».

Il ne s'agit pas de faire du pragmatisme ; mais montrer que la vérité est aussi vie : il faut connaître et, parce qu'on connaît, vivre. La théologie ainsi comprise montre qu'il faut mettre le niveau de son activité au niveau de sa connaissance. Le P. de Ghellinck estime qu'il n'est pas souhaitable que, dans les séminaires, les professeurs de « kèrygmatique » soient différents des professeurs de théologie. Mais ceux-ci devront mettre en relief « les sources de vie sainte qui jaillissent d'une doctrine qu'ils ont mise en lumière », et il cite comme modèle du genre le livre du P. Taymans d'Eypernon sur la Trinité [3]. Le même devoir s'impose aux « professeurs de religion », aux catéchistes : dans leur enseignement, ils doivent viser à donner avant tout « une éducation, un équipement spirituel, une formation d'âme, une orientation décisive de toute l'existence ». C'est exactement ce que veut la kèrygmatique. La connaissance religieuse doit être pour le catéchisé « le tremplin vers la vie religieuse profonde, sérieuse, enthousiaste, courageuse et rayonnante ». Les prédicateurs devront, eux aussi, viser au même objectif. Mais l'auteur fait observer qu'un tel enseignement n'a rien à voir avec la préparation d'un cours ou d'un discours : sa préparation technique présuppose la méditation, sans se confondre avec elle : « Le message, pour être vraiment enrichissant, doit être une doctrine qui, avant d'aller à l'intelligence de l'auditeur jusqu'à son cœur, doit avoir passé par le même chemin chez le messager ».

Et le P. de Ghellinck de conclure par ces paroles d'or : « Au fond, toute la justification de la théologie kèrygmatique est dans cette impossibilité, où se trouve toute âme noble, de ne pas établir sa pensée au niveau de son action. Les deux doivent être de plain pied. Il faut qu'il y ait un passage naturel et rapide de l'une à l'autre. Car si l'on ne vit pas comme on pense, on finit toujours par penser comme on vit » (p. 115).

A. Michel.

[1] *Lumen Vitæ*, revue internationale de la formation religieuse, 27, rue de Spa, Bruxelles. Vol. III (1948), n° 1, janvier-mars. *La théologie kèrygmatique*, p. 105-115.

[2] Κηρύγμα, prédication.

[3] Voir ce que nous avons dit de cet excellent ouvrage, *Ami*, 1948, p. 116.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai lu dans l'ouvrage *Aux sources jaillissantes : la Pénitence et l'Eucharistie*, de Kergoustin, p. 46 : « Afin de nous aider à offrir à Dieu une satisfaction encore plus complète, Jésus, par le ministère de notre confesseur, étend à tout le bien que nous ferons et à toutes les peines que nous souffrirons cette puissance satisfactoire très féconde qu'il communique à la pénitence sacramentelle. C'est du moins le sentiment d'un grand nombre de théologiens.

Nos bonnes œuvres... ont déjà une grande vertu satisfactoire. Mais notre confesseur peut... la décupler en quelque sorte... En vertu du pouvoir qu'il a reçu, il peut, pourvu qu'il en ait l'intention, élever toutes nos bonnes œuvres à la dignité de satisfaction sacramentelle. Car c'est ce que signifie la formule d'absolution... qui doit effectuer tout ce qu'elle signifie.

Ainsi donc toutes nos bonnes œuvres peuvent être élevées à la dignité de pénitence sacramentelle et participer à tous les fruits de la pénitence... *Quidquid boni feceris vel mali sustinueris*... Et cette nouvelle satisfaction complète celle de la pénitence sacramentelle. » (Voir S. Thomas, *Quodlibet* III, a. 28 ; S. Alphonse, l. VI, n. 507).

Que pense l'*Ami* d'une théorie qui semble, au premier abord, exorbitante ?

R. — L'*Ami* aurait très mauvaise grâce à contredire S. Thomas et S. Alphonse. D'avance, il se rallie à leur doctrine. Mais il lui semble utile d'en préciser le sens et de montrer dans quelles limites l'opinion préconisée par Dom Kergoustin est recevable.

1° Avant tout, il est nécessaire de rappeler que la seconde partie de l'absolution (qui commence par les paroles sur lesquelles on nous interroge : *Passio Domini*, etc.) non seulement n'est pas nécessaire pour la rémission des péchés, mais peut être omise pour une juste cause.

Can. 885 : Quoique les prières ajoutées par l'Eglise à la formule d'absolution ne soient pas nécessaires pour obtenir l'absolution, néanmoins elles ne seront point omises sans juste cause.

Le rituel de Paul V déclare que le *Misereatur*, l'*Indulgentiam* et le *Passio Domini* peuvent être omis « lorsque les confessions sont fréquentes et courtes » (tit. III, ch. 2, n. 4).

Le can. 885 dit qu'on peut omettre les prières pour un juste motif. Celui-ci existera non seulement lors des confessions multipliées des personnes pieuses, mais surtout lorsque le nombre des pénitents est grand (réponse particulière du S. Office, 11 novembre 1850, *Fontes*, n. 915), ou que le confesseur manque de temps,

(*Traité de droit canonique*, Paris, 1948 (Letouzey), t. II, p. 157-158) [1].

Une première constatation se dégage. Seule, la forme essentielle : *Ego te absolvo a peccatis tuis*, fait partie du sacrement et participe à son efficacité sacramentelle. Les prières avant et après sont à ranger dans la catégorie de sacramentaux et agissent comme tels. Rappelons la doctrine communément admise sur l'efficacité des sacramentaux, du moins de ceux que le Code comprend sous le nom d' « actions ».

Ils agissent à la fois *ex opere operato* et *ex opere operantis*. *Ex opere operato* est posée, par le sacramental, la puissance d'intercession de l'Eglise... Cette puissance d'intercession renferme trois éléments : la puissance donnée par le Christ à l'Eglise contre les démons ; la vertu même de la croix et du nom de Jésus, qui préside à la confection et à l'application des sacramentaux ; enfin la particulière puissance de prière qui appartient à l'Eglise, épouse chérie du Christ. C'est cette impétration qui est infailliblement posée par le sacramental : *ex sua impetratione*, dit la définition du Code.

Mais l'intervention de l'Eglise agit *ex opere operantis*, et, par là, s'affirme la différence qui sépare le sacramental du sacrement. Sans doute, la prière de l'Eglise est toute puissante auprès de Dieu, parce qu'elle renferme toutes les conditions requises pour que, en raison des promesses faites à Jésus-Christ, elle soit pleinement efficace. Toutefois il faut se souvenir que les prières de l'Eglise, si efficaces soient-elles de leur nature, ne sont pas toujours exaucées... La prière, même la meilleure, n'est pas toujours exaucée, soit parce qu'elle demande des biens qui ne conviennent pas au salut éternel, soit parce que le moment d'être exaucé n'est pas encore venu, soit parce que celui pour qui on prie n'est pas dans les dispositions nécessaires pour recevoir la grâce demandée (D. T. C., art. *Sacramentaux*, col. 477-78).

2° Avant d'aller plus loin, il serait utile de préciser le sens de la formule : *quidquid boni feceris*, etc. D'excellents théologiens sont ici en désaccord... grammatical. Les uns interprètent *feceris* et *sustinueris* comme des « futurs antérieurs » et traduisent : « Tout ce que tu pourras faire ou souffrir à l'avenir » ; ils s'appuient pour cela sur le temps du verbe *sint* auquel on donne le sens du futur. Mais d'autres remarquent que *feceris* peut tout aussi bien être un subjonctif, se rapportant au passé et traduisent : « Tout ce que tu auras pu faire... ou souffrir » dans le passé te soit compté pour le pardon de tes péchés... de ceux que tu viens de confesser... Et pour ce sens *passé* à donner au verbe *sint*, il suffit de tenir compte des autres sujets du verbe *sint*, qui mentionnent des faits *passés* : *Passio D. N. J. C., Merita B. M. V., etc...*

Nous avons exposé objectivement les traductions qui nous ont été soumises.

Au point de vue grammatical, nous n'avons pas d'avis. Cependant on pourrait peut-être trouver dans la formule d'absolution une application de la règle de la *Grammaire Latine* de Petitmangin (Cours complet, 18e édition, n. 220) : « Pour adoucir une affirmation on emploie quelquefois le *parfait du subjonctif* (mode potentiel) ; *non affirmaverim*, je n'affirmerais pas, je n'ose affirmer, je ne puis affirmer ; *crediderim*, je croirais volontiers, je suis assez porté à croire... »

Acceptons donc le parfait du subjonctif. Est-ce à dire qu'il s'agit du passé ? Un rédacteur de l'*Ami* (1925, p. 215) n'était pas de cet avis :

Augmentum gratiæ est inintelligible, s'il faut le rapporter au passé : argument péremptoire qui fixe déjà nettement le sens général de la phrase. Il en est de même de la *remissio peccatorum*, au moins dans l'opinion qui l'entend de la *remissio culpæ*. Même conclusion d'ailleurs si l'on voit dans cette expression la rémission de la *peine* due aux péchés passés ; car alors cette rémission, en tant que subordonnée au rite sacramentel *présent*, ne peut être soumise à une condition passée. La peine due aux péchés est bien présente, il est vrai, mais la condition de la rémission, ce sont les bonnes œuvres. Or c'est sur cette condition que porte formellement la vertu de la formule.

Sans faire de *feceris*, de *sustinueris* des « futurs antérieurs », nous les traduirions volontiers par des conditionnels futurs, dont le subjonctif exprime bien le caractère encore incertain et laissé à l'initiative libre du pénitent. Quant à la passion du Christ, aux mérites de la Vierge et des saints, s'ils appartiennent par leur réalité au passé, par leur application ils relèvent du présent et de l'avenir jusqu'à la fin des temps.

3° Que dit S. Thomas, dans le *Quodlibet* consacré par lui à cette question ?

L'Angélique Docteur part de ce principe que la satisfaction imposée par le confesseur peut n'être pas suffisante pour compenser intégralement la peine due au péché pardonné. Reste donc un « supplément » à payer. Ce supplément (que le pénitent pourra puiser dans les mérites de la passion du Christ et dans les mérites de la Sainte Vierge et de Saints), il pourra le fournir lui-même par des œuvres expiatoires de sa propre initiative : bien accompli, *quidquid boni feceris* ; peines chrétiennement supportées, *quidquid mali sustinueris*. Saint Thomas rapporte à ces œuvres de satisfaction volontaire les paroles ajoutées dans la seconde partie de l'absolution. En les prononçant, le prêtre leur communique par avance une efficacité satisfactoire *analogue* à celle de la pénitence sacramentelle proprement dite.

Toutes ces œuvres que le pénitent accomplit en plus de la satisfaction qui lui est imposée, reçoivent, à l'égard des fautes passées, une plus grande vertu expiatoire en raison de cette injonction générale formulée par le prêtre : « Que le bien que tu pourrais faire te soit en rémission de tes péchés ». Aussi est-ce une louable pratique pour beaucoup de prêtres de réciter cette formule, bien qu'elle ne possède pas une vertu plus grande pour préserver des fautes futures, et cependant une telle satisfaction (les œuvres expiatoires du pénitent) est en ceci sacramentelle, qu'elle est, en vertu des clés, expiatoire de la faute commise » (Edition de Parme, t. XI, p. 506).

La thèse est reprise par S. Alphonse de Liguori, qui ne cite pour la négative qu'un seul théologien, Viva, alors que dix autres embrassent l'opinion de S. Thomas (Edition Gaudé, t. III, p. 517).

4° Est-ce à dire que par là toutes nos bonnes œuvres acquièrent un mérite satisfactoire *ex opere operato* comme la pénitence imposée par le confesseur ? Ni S. Thomas, ni S. Alphonse ne l'affirment. N'oublions pas que l'injonction du confesseur n'a valeur que de sacramental, et en conséquence, qu'on ne saurait en assimiler les effets aux effets du sacrement. Le sacramental donne certes à nos bonnes œuvres et à nos peines librement acceptées un certain mérite expiatoire qui dépasse le mérite des œuvres et des peines sans relation avec le sacrement

[1] L'édition de 1925 reproduit le texte du rituel de Paul V.

de pénitence ; mais l'*ex opere operantis* du pénitent doit s'ajouter à l'intervention *ex opere operantis* de l'Eglise pour rejoindre en fin de compte l'*ex opere operato* du sacrement.

Nous aimerions donc apporter quelque adoucissement aux formules peut-être un peu absolues soumises à notre appréciation. Sans doute, en vertu des paroles prononcées par le prêtre nos bonnes œuvres et nos peines *peuvent* compléter efficacement l'expiation due aux péchés pardonnés et nous valoir une accroissement de grâce et de mérite, dans une mesure qu'elles n'auraient pas si elles n'étaient point rattachées par les paroles de l'absolution au sacrement de pénitence ; mais leur attribuer une valeur de pénitence *sacramentelle* proprement dite semble une exagération qui ne ressort du texte ni de S. Thomas, ni de S. Alphonse.

Q. — Un théologien catholique peut-il mettre en doute et *a fortiori nier* l'absence effective et totale de souffrances physiques et morales au paradis terrestre, avant la chute ?

R. — Question délicate — et peu traitée par les auteurs — en raison de son énoncé absolu et sans restriction : absence *effective* et *totale*. — Nous croyons que le théologien catholique ne saurait y répondre sans nuancer sa pensée. Ou mieux, interrogeons un maître de la théologie contemporaine, le P. Boyer, professeur à l'Université Grégorienne : « On comprend facilement, écrit-il, que les douleurs exceptionnelles et les fatigues plus considérables (*præcipui dolores et ærumnæ graviores*) soient supprimées là où il n'y a ni concupiscence ni mort. Quant aux autres douleurs, même les moindres, elles doivent, elles aussi, en conséquence disparaître ou du moins être supprimées de façon que soit réalisée une harmonie en rapport avec l'institution primitive » (*De Deo creante*, 4e édition, Rome, 1948, p. 293).

Cette légère restriction permettrait donc — *salvo meliori judicio* — de concevoir certaines souffrances légères, d'ordre moral ou physique, pouvant concourir à la félicité de l'état paradisiaque. Cette assertion nous paraît pleinement concordante avec la doctrine de S. Thomas d'Aquin, Ia, q. 97, a. 2 : *Utrum homo in statu innocentiæ fuisset passibilis?* La réponse est négative ; mais les deux premières difficultés font état de certains actes dans lesquels la nature innocente se révélait « passible ». Cette nature était sensible aux influences de l'extérieur ; Adam était sujet au sommeil (cf. Gen., II, 21). Bien plus, l'art. 3 indique que le corps humain, dans l'état d'innocence, avait besoin de nourriture pour se développer et se reproduire. Or, bien que S. Thomas élimine (a. 2, ad 4) la possibilité de blessures suite de chocs violents venus de l'extérieur, nous pouvons admettre, sans manquer à l'esprit de son enseignement qu'Adam innocent ressentait les impressions légèrement désagréables, le besoin du repos après la journée de travail (cf. Gen., II, 15), la sensation de faim l'invitant à manger, etc. Mais, comme le dit expressément S. Thomas, le premier homme ne devait pas être « impassible » à cet égard, car ces sortes de « passions » concourent et sont ordonnées au bien de la nature.

C'est en ce sens — et en ce sens seulement — que nous pouvons faire une réserve sur l'absence effective et totale de souffrance au paradis terrestre.

LITURGIE

Q. — Plusieurs paroisses ont l'habitude d'exposer le Saint-Sacrement durant toute la journée, le 1er vendredi du mois, pour conserver et accroître la dévotion au Sacré-Cœur et à la Sainte Eucharistie.

Cette pratique peut-elle être approuvée ? Faut-il une permission spéciale de l'Ordinaire pour la maintenir et l'Ordinaire peut-il l'accorder ?

R. — 1° Le jour de la fête du St-Sacrement et pendant l'octave on peut, dans toute église où est conservée habituellement la Sainte Réserve, exposer le St-Sacrement pendant la messe solennelle et les vêpres. En dehors de ces jours, l'exposition publique, donc avec l'ostensoir, ne peut se faire, même dans les églises des Réguliers exempts, sans la permission de l'Ordinaire du lieu, et sans une raison juste et grave (canon 1274, § 1).

2° La pratique d'exposer le St-Sacrement durant toute la journée du premier vendredi de chaque mois, pour conserver et accroître la dévotion au Sacré-Cœur et à la Sainte Eucharistie, peut très bien être approuvée par l'Ordinaire. Il y a, selon nous, une raison juste et grave. Il faudra toutefois que ces expositions se fassent avec toute la décence exigée, que soient observées les règles de l'Eglise sur le luminaire, la décoration de l'autel, la présence continue d'adorateurs, la célébration de la sainte messe devant le St-Sacrement exposé (*non licet, sine necessitate vel gravi causa, vel ex speciali indulto*, disent les décrets de la S. C. des Rites, v. g. n° 3448, ad I), etc.

Q. — Comment l'*Ami* conçoit-il une messe basse du Sacré-Cœur le 1er vendredi du mois, avec des « peculiaria exercitia » ?

Y a-t-il eu des décisions de Rome à ce sujet ?

R. — 1° Les exercices spéciaux en l'honneur du Sacré-Cœur, le 1er vendredi du mois, doivent, comme tous les exercices du culte public, être soumis à l'approbation de l'Ordinaire du lieu. C'est aux Ordinaires en effet qu'il appartient de veiller soigneusement sur tout ce qui a trait au culte, loi très ancienne, sanctionnée par le Code (can. 1259, 1261).

2° Dans beaucoup d'endroits, on a coutume de solenniser le 1er vendredi du mois en l'honneur du Sacré-Cœur. Le 28 juin 1889 (S.R.C., n° 3712), Léon XIII permettait, dans les églises où des exercices spéciaux avaient lieu le matin, de dire la messe votive du Sacré-Cœur. Voici le texte de ce décret

« In ecclesiis et oratoriis ubi feria VIa quæ prima unoquoque in mense occurit, peculiaria exercitia pietatis in honorem divini Cordis, approbante loci Ordinario, mane peraguntur, Beatissimus Pater indulsit, ut hisce exercitiis addi valeat missa votiva de Sacro Corde Jesu ».

D'autres décrets sont venus par la suite préciser la qualité de la messe, le nombre d'oraisons à y dire, les jours où elle est interdite et comment la remplacer, etc.

3° On remarquera :

a) que ces exercices doivent être *distincts* de la messe, puisque la messe votive du Sacré-Cœur peut leur être ajoutée ;

b) qu'ils doivent avoir lieu dans la matinée (*mane*), à n'importe quelle heure. Le plus pratique évidemment est de les faire soit immédiatement avant, soit immédiatement après la messe, pour la commodité des fidèles ;

c) qu'ils doivent avoir lieu *en l'honneur du Sacré-Cœur*, et non pas simplement en l'honneur de Notre-Seigneur, ou de tout autre mystère du Sauveur. Une exposition ou une bénédiction du T. St-Sacrement ne sont pas, à elles seules, des exercices en l'honneur du Sacré-Cœur, mais en l'honneur de la Sainte Eucharistie. Dans les deux cas, le culte est rendu à la Personne du Sauveur, mais l'objet de ce culte n'est pas le même.

4° Quels peuvent être ces exercices particuliers ? Aucun décret n'en parle. Toute latitude est donc laissée aux recteurs d'églises sur ce point ; mais « approbante loci Ordinario ». On peut considérer comme exercice en l'honneur du Sacré-Cœur, soit la récitation publique des litanies du S. C., — soit celle de la consécration du genre humain (formulaire de Léon XIII, modifié par Pie XI), — soit celle de l'acte de réparation au S. C., de Pie XI, — soit toute autre amende honorable au S. C., ordonnée ou permise par l'Ordinaire (cf. *Ami*, 1930, p. 395-6).

Q. — Dans un Vespéral romain, on lit, après le verset *Fidelium* des vêpres : « Si on termine ici l'office, on dit seulement le *Pater noster* tout bas. Si l'on doit alors s'en aller du chœur, l'officiant ajoute : *Dominus det nobis suam pacem* et l'on chante une des antiennes de la sainte Vierge, selon le Temps. »

Sous le titre : *Antiennes finales à la sainte Vierge*, on lit une rubrique semblable : « A la fin des Laudes et des Complies, on dit l'une des antiennes suivantes ; on les dit de même, dans l'office public, après les vêpres, dans le cas où, terminant alors l'office, on s'en irait du chœur. »

Les rubriques distinguent la fin de l'office proprement dit, donc le chant des vêpres, et la sortie du chœur. Cela suppose, me semble-t-il que l'office public des vêpres se termine seulement par le *Pater*, et non par le chant de l'antienne de la sainte Vierge, lorsque les vêpres sont suivies immédiatement d'un autre office ou d'une autre cérémonie.

Quand peut-on appliquer les rubriques précitées ? Après les vêpres suivies d'un sermon, d'une cérémonie de rénovation des promesses du baptême, d'une procession, du salut du T. S. Sacrement ?

Peut-on exposer le St-Sacrement pendant le chant de l'antienne à la Vierge ? — ou bien terminer les vêpres par le *Pater* et inclure le « salut à la Vierge » dans le salut du St-Sacrement ?

R. — 1° Les rubriques citées par notre correspondant ne sont qu'une adaptation des rubriques du bréviaire romain. C'est à ces dernières qu'il faut se référer, car seules elles ont un caractère officiel.

Il est question des antiennes finales à la Vierge dans les rubriques générales du bréviaire (titre XXXVI), et, dans l'Ordinaire de l'office divin, à la fin des Laudes et à la fin de Complies.

2° En ce qui concerne la récitation *privée* de l'office, aucune difficulté ; nous n'en parlerons donc pas.

En ce qui concerne la récitation *publique* (ici, récitation publique est pratiquement synonyme de récitation *au chœur*, dans les églises *tenues* à l'office), on doit dire l'antienne finale à la Vierge non seulement après Laudes et Complies, mais encore à la fin de chaque Heure après laquelle on interrompt l'office (à moins que cette Heure ne soit suivie immédiatement de l'office des morts, des litanies des Saints ou de la messe conventuelle).

Dès lors, du fait que l'office au chœur est interrompu (v. g. après les vêpres, si les Complies ne suivent pas immédiatement), on doit dire l'antienne à la Vierge, même si le clergé ne quitte pas sa place et assiste à une autre cérémonie (au salut du St-Sacrement, par exemple). L'expression « quitter le chœur » ne doit pas s'entendre de la sortie de l'église ; elle équivaut ici à « interruption de l'office ».

Il n'y a donc pas lieu de faire de distinction ici entre ces deux expressions.

3° Dans les églises qui ne sont pas tenues à la récitation de l'office (par exemple, dans les églises paroissiales), comment terminer les vêpres si elles sont suivies immédiatement d'une procession, d'un sermon ou de la bénédiction du T. S. Sacrement ? Nous avons, sur ces points précis, une décision officielle de la S. C. des Rites (n° 3574, ad 1), connue en ces termes : « laudabiliter in casu dicitur antiphona finalis B. M. V. in fine vesperarum ». L'antienne à la Vierge n'est donc pas obligatoire, mais il est louable de la dire.

Elle n'est pas obligatoire, parce que les vêpres ont été célébrées dans une église non tenue au chœur.

Il est louable de la dire, parce que, les vêpres étant chantées plus ou moins solennellement, avec les cérémonies en usage dans la récitation chorale, il convient de se rapprocher le plus possible de celle-ci, et d'agir en tout comme si on était réellement au chœur. De plus, l'office étant une prière publique faite *au nom de l'Eglise*, il est préférable de garder à l'antienne finale son caractère de prière officielle en la lisant après le *Pater* et le verset *Dominus det nobis suam pacem*, caractère qu'elle n'aurait plus si elle était incluse dans les prières du Salut du T. S. Sacrement.

4° Si l'on chante pendant qu'on expose le Saint-Sacrement [1], ce sera nécessairement un morceau en l'honneur de la divine Eucharistie (antienne de l'office, strophes des hymnes, comme *Adoro te, O salutaris, Panis angelicus*, etc., motets approuvés par l'Eglise ou consacrés par l'usage...). Le fait d'exposer le St-Sacrement pendant l'antienne mariale qui termine les vêpres témoignerait d'une précipitation peu recommandable : on aurait l'air de vouloir en finir le plus rapidement possible avec la cérémonie... Il est bien préférable que tout soit fait posément, respectueusement. La piété de nos fidèles ne pourra qu'y gagner.

Q. — « Symbolum dicitur post Evangelium in omnibus Dominicis per annum... ». « Item dicitur *Credo* in Missis votivis... » (Rubr. de la Messe, XI).

Comment expliquer qu'en certains sanctuaires de X. à N., la messe votive puisse se dire le dimanche sans *Credo* ?

R. — Il est des sanctuaires — la plupart, lieux de pèlerinage — où l'on peut, par privilège, célébrer

[1] Il n'est pas obligatoire de chanter pendant qu'on fait l'exposition (sauf aux Quarante-Heures, pour lesquelles il y a des prières prescrites), mais il est louable de le faire.

des messes votives privées les jours où, normalement, ces messes sont interdites. Encore que le titre XI des rubriques générales du Missel doive désormais être interprété d'après Addit. in. rub., tit. VII, n° 3, il n'y a pas contradiction entre les deux passages des rubriques que vous citez. Vous dites : « Item, dicitur *Credo in missis votivis...* ». Nous aurions pu intituler notre réponse : Du danger qu'il y a à faire des citations incomplètes. En effet, ce n'est pas à *toutes* les messes votives qu'on doit dire le *Credo*, mais « in missis votivis quæ solemniter *pro re gravi vel publica* Ecclesiæ causa celebrantur », ou, comme disent les nouvelles rubriques, « in missis votivis quæ *pro re gravi et publica simul causa* solemniter celebrantur ».

Aux messes votives *privées*, qui sont du rite simple, on ne dit *jamais* le *Credo*, même si la fête ou l'office commémoré le comportent (cf. Addit. in rub. Miss., tit. VII, n° 3, in fine).

Si donc, dans ces sanctuaires que vous signalez, les messes votives privées sont permises le dimanche, elles doivent se dire *sans Credo*, même avec la commémoraison du dimanche, — tout comme se dira sans *Credo*, là où se fait la procession, la messe des litanies majeures (*Exaudivit*), le 25 avril, même si ce jour tombe pendant l'octave de Pâques ou un dimanche.

Q. — Si en l'occurence de deux offices on doit prendre la doxologie de l'office commémoré, faut-il chanter l'hymne sur son ton propre ou sur le ton de la doxologie ?

Voici deux exemples : 1° Aux I. Vêpres de la Toussaint 1948 : hymne *Placare Christe* avec doxologie du Christ-Roi ;

2° Le 21 novembre : office du 27e dimanche après la Pentecôte avec doxologie de la T. S. Vierge (Présentation).

La rubrique du *Graduel*, au commun des fêtes de la T. S. Vierge, est assez obscure : « In hoc tono cantantur hymni ad Horas quandocumque fit de B. M. V. » (*Liber usualis*, Desclée, 1944, p. 1256).

Pourriez-vous nous éclairer ?

R. — 1° A Matines, Laudes et Vêpres, on doit toujours chanter l'hymne sur le ton indiqué (ou sur l'un des tons indiqués, si plusieurs sont donnés *ad libitum*). Il n'y a d'exception que pour le temps qui va de Noël à l'Epiphanie, et pour le Temps pascal, où toutes les hymnes, même aux fêtes des saints, doivent se chanter sur le ton du temps, à moins d'indication contraire.

2° Aux petites Heures et à Complies, on doit employer, *per annum*, à moins d'indication contraire, l'un des trois tons indiqués au psautier : le premier, pour les dimanches et les fêtes mineures (double-majeur, double-mineur, semi-double), — le deuxième pour les fêtes solennelles, — le troisième, pour les fêtes simples et les féries.

Toutefois, pendant l'Avent, le temps de Noël, le Carême, le temps de la Passion et le Temps pascal, on chantera l'hymne de ces Heures sur le ton du temps, même aux fêtes des saints, à moins d'indication contraire. Mais *pendant l'Avent et le Carême*, on peut également, les jours de fêtes, double de première ou de deuxième classe, prendre le ton indiqué au psautier pour les fêtes solennelles *per annum*, à Prime, Tierce, Sexte et None (mais non à Complies, où l'on doit garder le ton du temps).

3° *Les fêtes qui ont une doxologie propre* ont aussi un ton spécial pour les petites Heures et Complies. Si ces fêtes ont une octave, on emploiera ce ton spécial, à ces Heures, pendant toute l'octave, même aux fêtes des saints, à moins d'indication contraire. Mais à Matines, Laudes et Vêpres on gardera le ton ordinaire, même s'il faut chanter la doxologie de l'octave.

4° D'après ces principes, tirés des rubriques du *Liber antiphonarius pro diurnis horis* (tit. X, *de cantu hymnorum*) on conclura que :

a) aux premières vêpres de la Toussaint il faut prendre le ton de la fête, même si, comme en 1948, on chante la doxologie du Christ-Roi (supra, n^os^ 1 et 3) ;

b) lorqu'une fête mineure de la Vierge tombe un dimanche, c'est le ton *du dimanche* qu'il faut employer, et non pas celui de la Vierge (*sup.*, n° 2), parce que l'office est du dimanche, et non de la Vierge ;

c) les fêtes de la Vierge ayant toutes une doxologie propre (*Jesu, tibi... Qui natus es*, généralement) et un ton spécial aux petites Heures et à Complies, c'est ce ton qu'on doit prendre, non seulement aux fêtes de la Vierge, mais aussi pendant les octaves communes de ces fêtes, même aux fêtes des saints qui n'auraient pas de doxologie propre, — et même au temps pascal (sauf si la fête ou l'octave est simplement commémorée le dimanche, *supra*, n^os^ 2 et 3).

Q. — Au Com. d'un Martyr (extra T. P.) je lis à propos du 8e Rép. de Matines : « Sequens dicitur loco præcedentis in officio unius Mart., qui non effuso sanguine occubuerit. »

Très bien. Mais pourquoi alors le Bréviaire indique-t-il le Répons « *Hic est vere Martyr* » à l'office de S. Clément Ier, pape et martyr. Il n'a pourtant pas répandu son sang. Cet exemple n'est peut-être pas le seul ?

Alors, *quid* ?

R. — Le répons *Hic est vere martyr* se dit à l'office d'un martyr qui a péri *de mort violente*, même si, dans le cas, il n'a pas versé réellement son sang. Ainsi on le dira pour S. Callixte (précipité dans un puits), pour S. Polycarpe (brûlé vif), pour S. Clément (noyé, une ancre attachée à son cou).

Par contre, pour des martyrs décédés *de mort naturelle* (par exemple pour les papes S. Marcel I et S. Martin I, qui moururent en exil) on dira comme huitième répons *Domine, prævenisti*.

Q. — Les religieuses dont je suis l'aumônier me posent une question à laquelle je ne puis répondre. Que l'*Ami* vienne à mon secours !

Quelle est l'origine et la raison du signe de croix que l'on fait en commençant le *Magnificat*, le *Benedictus* et les *Nunc dimittis*, en finissant le *Gloria in excelsis*, le *Credo* et le *Sanctus* à la messe ?

R. — Il était de règle, autrefois, selon une très ancienne coutume, de se signer quand on récitait des textes empruntés à l'Evangile. C'est la raison pour laquelle on le fait au début du *Magnificat*, du *Benedictus* (à Laudes) et du *Nunc dimittis*. Le Cérémonial des évêques prescrit le signe de croix au début du *Magnificat* (livre II, ch. I, n° 14) et du *Benedictus* (II, VII, 3). S'il ne dit rien au sujet du

Nunc dimittis, c'est que les Complies ne se chantent JAMAIS solennellement ; mais il est d'usage que le chœur se signe, comme à *Magnificat*.

Le *Gloria* et le *Credo* contiennent plusieurs textes évangéliques. En ce qui concerne plus particulièrement le *Credo*, il était d'usage, dès le IVe siècle, de dire, au lieu de « la résurrection de *la* chair », « la résurrection de *cette* chair », que l'on montrait en se touchant le front de la main. L'habitude est venue de continuer ce geste par le signe de croix, que l'on a transporté aux mots suivants.

Le *Benedictus qui venit* est un texte évangélique. De plus, dit Gavantus, « sicut hymnus primus angelicus finitus cum signo crucis, eodemque modo symbolum, ita et alter hymnus item angelicus (= Sanctus) non alio modo terminandus quam adhibito signo crucis. »

Remarquez qu'il est toujours d'usage de se signer au commencement de l'Evangile, en faisant, non pas le signe de croix ordinaire, mais trois petits signes de croix, sur le front, les lèvres et la poitrine. C'est d'ailleurs obligatoire (Ritus serv. in celeb. Missæ, tit. VI, n° 2 ; tit. XII, n° 1).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Théologie orientale. — I. **Orientalia christiana periodica**. — Vol. XIV, 1948. In-8 de 218 p., Rome, Institut des Etudes orientales, 7, Piazza Sta Maria Maggiore. — II. **Acta Academiæ Velehradensis** (ann. XIX, fasc. 3-4) : *Miscellanea in honorem Fr.-X. Griveo*, Olmutz, 1948.

I. — Seul, parmi les articles importants publiés par les *Orientalia christiana*, le premier est écrit en langue française. Il a pour titre : *Un grand auteur spirituel retrouvé, Jean d'Apamea*. Depuis plus de quinze ans, les orientalistes s'efforçaient d'identifier l'auteur des écrits conservés en syriaque sous le nom de Jean de Lycopolis, dont un « Dialogue sur l'âme et les passions des hommes » a été édité en 1936 par M. Sven Dedering et traduit en français par le P. Hausherr, S. J. Ce dernier avait déjà conclu que l'auteur du « Dialogue » ne pouvait être Jean de Lycopolis, mais un syrien du début du VIe, peut-être même du début du Ve siècle. Dans l'étude qu'il publie aujourd'hui, le P. Hausherr identifie cet inconnu. A la suite de la publication de trois lettres de « Jean le Solitaire », par M. Lars Gœsta Rignell (*Briefe von Joannes dem Einsiedler*, Lund, 1941), on retrouve dans la deuxième une citation de Babaï le Grand permettant l'identification. Il s'agit de Jean d'Apamée. Un hérétique de ce nom fut jadis combattu par Philoxène. Mais l'auteur du Dialogue et des Lettres est pleinement orthodoxe et une similitude de nom n'est pas une preuve suffisante pour l'identifier avec l'hérétique. — Signalons une étude fouillée du P. J. Gill sur les sources des Actes du concile de Florence (dont l'Institut des Etudes orientales poursuit la publication) trois volumes déjà parus, *The Sources of the « Acta » of the Council of Florence*. — Le P. Manuel Candal, qui prépare une édition critique du traité *De Græcis errantibus*, écrit au XVe siècle par Andrès d'Escobar, évêque de Mégare, donne un aperçu de l'Introduction consacrée à cet évêque trop oublié : *Andrès de Escobar, Obispo de Megara, firmante* (signataire) *del Decreto Florentino « pro Græcis »*. — On trouve, chez Yves de Chartres, plusieurs passages relatifs à Photius, au VIIIe concile et au droit oriental : un article très détaillé du P. Hoffmann, S. J., en fait l'inventaire : *Ivo von Chartres über Photios*. — Enfin la théologie de l'eucharistie chez Komiakov reçoit du P. Scultze de nouveaux éclaircissements : *Chomjakows Lehre über die Eucharistie*. « Komiakov paraît ignorer que toute l'antique tradition chrétienne confesse, sous les apparences du pain, la présence totale du corps ressuscité du Christ avec sa chair et son sang. »

Le reste du fascicule est consacré à plusieurs documents du Vatican concernant l'Orient adriatique, à Dominique Hosanna, au sceau d'Anne Commène (le P. Tailliez apporte deux corrections à la traduction, faite par Schlumberger, de la légende qui l'accompagne) au chemin de croix de Birger Jaris (1250) et à la bataille de la Néva (1240), enfin à Nicolas Berdiaew (1874-1948), décédé le 23 mars 1948, à Paris-Clamart.

II. — Les Miscellanea offertes au Dr Grivec, à l'occasion de son 70e anniversaire, sont un juste hommage rendu à la fécondité intellectuelle de ce théologien qui fut, en grande partie, l'âme des congrès de Vèlehrad en faveur de l'union des Orientaux. Une courte biographie, rédigée par le Dr Fr. Jemelka retrace le *curriculum vitæ* du jubilaire dont la bibliographie ne prend pas moins de 18 pages. — Des deux articles écrits en russe, le premier étudie l'aspect « caritologique » de la sainteté de l'Eglise : le sujet immédiat de la grâce qui unit les membres de l'Eglise à leur chef n'est pas l'Eglise elle-même, mais les chrétiens qui en font partie ; toutefois l'Eglise est sainte également en raison de la constitution qui lui vient du Christ. Chez les dissidents de bonne foi, la grâce agit relativement et en vue d'une union parfaite. Le second (Prof. Florovski) retrace la conversion et la vie d'un jésuite sorti, au début du XVIIIe siècle, de la noblesse russe, Alexis Ladyzenski. Le père d'Alexis fut sans doute un des officiers intimes de Pierre le Grand. A en juger par ses études postérieures chez les jésuites de Vilna et de Rome, il avait dû être leur élève à Moscou. L'empreinte fut si forte que Ladyzenski finit par entrer dans l'Ordre où il exerça les charges les plus hautes, en Lithuanie et en Pologne. Il est enlevé comme renégat par le général comte de Lassy qui rentrait en Russie, en passant par Vilna, à la tête de son armée, en 1736. Soumis par ordre de l'impératrice Anne à la détention la plus rigoureuse, il fut traduit devant le Synode qui s'efforça de le faire renoncer à la foi romaine. Inébranlable, il est mis aux fers et condamné, après avoir été publiquement fouetté, à terminer sa vie comme simple soldat dans la garnison lointaine de Tobolsk (Sibérie) où il meurt vers 1756, après vingt ans d'exil. On ne sait malheureusement rien concernant sa conversion au catholicisme, ni s'il a laissé quelques écrits. — Nous trouvons dans le recueil une étude latine du P. Jugie sur *l'épiclèse eucharistique d'après Basile le Grand*. — Le prof. Karel Horalëk expose *l'histoire du texte évangélique de l'ancienne version slavonne* (en tchèque). — Dom Th. Strotmann, O. S. B., à propos du livre du Dr Aulén, évêque de l'Eglise suédoise, sur « la notion chrétienne de l'expiation » (Stockholm, 1930), montre que c'est seulement « en approfondissant l'ensemble du mystère de la Rédemption, en tenant compte de tous les éléments de la traditon, que les théologiens arriveront à s'étendre sur cette importante question. » — Le P. Hoffmann, S. J., livre (en latin) quelques notes sur les documents pontificaux relatifs à l'apostolat de S. Méthode chez les Slaves. — Le P. Giovanni Mastyl'ak, C. SS. R., retrace (en italien) les débuts et le développement des œuvres des Rédemptoristes de rite oriental. — Un long exposé (en tchèque) du Dr Otapolach, S. J., montre les développements ecclésiastico-juridiques de la religion catholique dans les régions du